رجسٹرڈ نمبر ایل ۵۳۴۰

ربیع الثانی } ۱۳۷۳ھ
جمادی الاول }

جلد ۴۱ عدد ۴، ۵

ماہنامہ

ترجمان القرآن

مرتبہ

نعیم صدیقی

جاری کردہ

سید ابوالاعلیٰ مودودی

دفتر رسالہ "ترجمان القرآن"

۵۔ اے ذیلدار پارک، اچھرہ۔ لاہور پاکستان

قیمت ایک روپیہ چار آنے

چندہ سالانہ چھ روپے

مطبوعات جماعت اسلامی پاکستان

مذہب و اخلاق

دینیات	۰	۲
خطبات	۸	۳
اسلامی عبارات پر تحقیقی نظر	۰	۱
تفہیمات حصہ اول	۰	۴
تفہیمات حصہ دوم	۰	۷
حقیقت شرک	۸	۲
حقیقت توحید	۴	۱
حقیقت تقوی	۱۲	۰
مسئلہ جبرو قدر	۴	۱
بناؤ بگاڑ	٦	۰
اسلام کا اخلاقی نقطہ نظر	٦	۰
اسلام اور جاھلیت	٦	۰
تحریک اسلامی کی اخلاقی بنیادیں	۸	۰
سلامتی کا راستہ	٦	۰
دین حق	٦	۰
شہادت حق	٦	۰
قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں	۸	۱
حقیقت نماز	۸	۰
فردوس کی راہ	۱۲	۱

سیاست

الجہاد فی الاسلام		۹
مسلمان اور موجودہ سیاسی کشمکش حصہ اول (زیر طبع)	۴	۱
,, ,, حصہ دوم	۸	۲
,, حصہ سوم (زیر طبع)	۸	۲
مسئلہ قومیت	۸	۱
اسلام کا نظریہ سیاسی	٦	۰
جہاد فی سبیل اللہ	٦	۰
اسلامی حکومت کس طرح قائم ہوتی ہے	٦	۰
اسلامی قانون اور پاکستان میں اس کے نفاذ کی عملی تدابیر (زیر طبع)		
مرتد کی سزا	۱۲	۰
مطالبہ نظام اسلامی	۳	۰
آزادی کے اسلامی تقاضے	۳	۰
سلسلہ اسلامی ریاست		
کارکنوں کی ذمہ داریاں اور ان کے اوصاف	۱۴	۰
شہریت کے حقوق و فرائض	۰	۱
اطاعت کے شرائط و حدود	۱۰	۰
غیر مسلموں کے حقوق (زیر طبع)		

مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی پاکستان - اچھرہ لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

اشارات

دستوری رپورٹ کے پاس شدہ حصے کے روشن اور تاریک پہلوؤں کا جائزہ لیتے ہوئے ہم نے قوم کے سربراہ کاروں کی جس فراری ذہنیت کا تذکرہ کیا تھا، اس کے کچھ اور کرشموں کا تکلیف دہ تذکرہ ہمیں دل پر پتھر رکھ کر کرنا ہے۔ ہم نے بقیہ رپورٹ کو معرضِ التوا میں ڈال دینے کو بھی اسی ذہنیت کا کرشمہ قرار دیا تھا۔ اس بدگمانی کے لیے ہمارے پاس اُس وقت تک صرف یہ استدلال ہو سکتا تھا کہ فرصتِ التواء کو اس رپورٹ کے "اسلامی" جوہر کے حق میں فضا سازگار کرنے کے لیے تو ہمارے اکابر نے برائے نام حد تک بھی استعمال نہ کیا، لیکن دوسری طرف اس اسلامی جوہر کے خلاف انتشار پیدا کرنے کی ایک مہم ضرور اٹھنے لگی، اور اس مہم کا نہ صرف یہ کہ نوٹس نہ لیا گیا، بلکہ اندیشہ ہے کہ اسے تائیدِ غیبی سمجھا گیا۔ اس سلسلے میں کسی قدر تفصیل ضروری معلوم ہوتی ہے:۔

ڈان (کراچی) میں ایک بزرگ نے کئی قسطوں کے ایک مقالے میں اتاترک کے "کارنامے" کا نقشہ کھینچتے ہوئے ہمارے سربراہ کاروں کو یہ پٹی پڑھانے کی کوشش کی کہ جس طرح مصطفیٰ کمال نے اپنی مذہب پسند قوم اور اس کے علماء کے ساتھ گہری چال چلی تھی اور اس چال کے تحت اوّل اوّل اپنی انتہا پسندانہ لادینیت کو اخفا میں رکھ کر کسی قدر مذہبیت کو بھی گوارا کر لیا تھا، اور پھر آہستہ آہستہ اپنی سیاسی پوزیشن مضبوط کر لینے اور حالات کو قابو میں لے چکنے کے بعد اچانک مذہب پسندی کا لبادہ چاک کر کے اسلامی رجحانات کے خلاف ایک کھلا کھلا معرکہ شروع کر دیا تھا، تم بھی اسی طرح اپنی قوم اور اس کے اسلامی رجحانات کے ساتھ داؤں لڑاؤ۔ کمالِ جسارت یہ ہے کہ یہ درس تدبیر برسرِ عام ایک کثیر الاشاعت اخبار کے کالموں میں دیا گیا۔ یہ ہماری دستوری رپورٹ کے اسلامی جوہر کے خلاف پہلا گوریلا حملہ تھا۔

ادھر منکرینِ حدیث تھے کہ جو گذشتہ چار برس میں "قراردادِ مقاصد" کے خلاف محض اس بنا پر تاؤ

کھا کھا کر واویلا کرتے رہے ہیں کہ اس میں قرآن کے ساتھ سنت کو بھی ہماری اسلامی ریاست کے لیے ماخذِ ہدایت اور اتھارٹی کی حیثیت کسی نہ کسی طرح دے دی گئی تھی۔ رسالت و سنت کے ان مخالفین نے کوئی کسر اس کوشش میں اٹھا نہیں رکھی کہ اس قرار دادِ مقاصد پر قلمِ نسخ پھر جائے اور ایک نئی قرار دادِ مقاصد ان کے حسبِ منشا مرتب ہو۔ اب دستوری رپورٹ کے زیر بحث آنے سے پہلے بھی، اس کی بحث کے دوران میں بھی، اور پھر اس کے ایک حصے کے پاس ہو جانے کے بعد بھی ان کی جانب سے برابر مخالفانہ مہم جاری ہے۔

علاوہ بریں مشرقی پاکستان کے کمیونسٹ اور ہندوستان دوست عناصر بھی دن رات ایک کرکے اس کے خلاف فضا بنانے میں مصروف ہیں۔ علی الاعلان مخالفانہ تقریریں ہوتی ہیں، کھلم کھلا اخبارات میں دستوری رپورٹ کو رد کرنے کے لیے مقالے اور مراسلے شائع ہوتے ہیں، اور جلسوں میں اس کے خلاف قرار دادیں تک آتی ہیں۔ حد یہ ہے کہ حالیہ الکشن میں گنا تنتری دل (GANATANTRI DAL) اپنے انتخابی منشور کی سب سے پہلی شق ہی یہ رکھتا ہے:۔

"بنیادی اصولوں کی کمیٹی کی غیر جمہوری[1] رپورٹ کی مزاحمت کرنا"

ان چیزوں کا تذکرہ ہم اس لیے نہیں کر رہے ہیں کہ اسلامی نظام زندگی کو نہ چاہنے والے عناصر کے اظہارِ رائے پر ہمیں کوئی شکایت ہے۔ ہم اُن کا حق تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اسلام کو چاہنے والی اکثریت کے سامنے اپنے دلائل رکھ کر اگر اس کی رائے تبدیل کرنے کے موقع سے فائدہ اٹھا سکتے ہوں تو ضرور اٹھائیں۔ ہمیں جس چیز پر اظہارِ افسوس کرنا ہے وہ یہ ہے کہ اسلامی دستور کے قافلے کا مقدمۃ الجیش و تفئۃ القواد کی اس سعیٔ انتشار پر اس معنی خیز طریق سے خاموش ہے کہ جیسے اس کی دلی مراد بر آ رہی ہو اور اسے غیبی کمک مل رہی ہو۔

بظاہر یہ نری بدگمانی معلوم ہو گی ——— اور اسی لیے ہم نے پہلے اس کا اظہار نہیں کیا۔ لیکن ایک تازہ واقعہ ایسا ہے کہ جو اس بدگمانی کی صحت کے لیے دلیل قطعی بن گیا ہے۔ ریڈیو پاکستان کی

---

[1] "غیر جمہوری" کے الفاظ میں جو اپیل ہے اُس سے ہر جمہوریت پسند متاثر ہو گا، لیکن یہاں یہ اس مفہوم میں استعمال ہوئے ہیں کہ رپورٹ سیکولر جمہوریت پر مبنی نہیں ہے بلکہ دینی مزاج رکھتی ہے۔

طرف سے اپنے سامعین کے حلقے میں دستوری رپورٹ کے پاس شدہ حصے کے بعض اہم اجزا پر[1] استصواب رائے شروع کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جو حصے جمہور کی اکثریت کی مرضی کے مطابق پاس ہو چکے ہیں اُن کے بارے میں ریڈیو پاکستان کا کام رائے عام کو اور زیادہ متعاون اور متحد بنانا ہے یا انتشار کی ایسی فضا تیار کرنا کہ جس کے وجود میں آ جانے کے بعد اُن حصوں پر از سرِ نو غور کرنا ضروری ہو جائے؟ پھر اگر ایسی ضرورت بالفرض پیش بھی آ جائے تو استصواب ریڈیو کے سامعین کے حلقے سے (اور یہ حلقہ زیادہ تر خوشحال لوگوں پر مشتمل ہے) ہونا چاہیے تھا یا عام آبادی سے؟ پھر دستور کے کسی جز کے بارے میں استصواب کرانے کا فیصلہ کرنا دستور ساز اسمبلی کا، اور اس کا انتظام کرنا مرکزی حکومت کا کام ہے یا ریڈیو پاکستان کے ڈائرکٹر کا؟

لیکن ریڈیو پاکستان یہ استصواب کر رہا ہے اور نہ صدر دستوریہ حائل ہوتے ہیں، نہ وزیر اعظم، نہ کوئی اور!

اس واقعہ سے ہم بجا طور پر یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ فرصتِ النواء کو تمام انتشار پیدا کرنے والے عناصر کی کمک کے ساتھ، دستوری رپورٹ کے اسلامی جوہر کو کمزور کرنے میں استعمال کیا جا رہا ہے۔ ریڈیو پاکستان کا اصل فرض یہ تھا کہ وہ دستوری رپورٹ کے اسلامی جوہر کی قدر و قیمت کو واضح کرنے اور عوام کو اس پر مطمئن کرنے اور اس کے مطابق ذہنی و عملی تبدیلیاں پیدا کرنے کی تلقین میں مصروف ہوتا، لیکن الٹا رائے عام کو دو حصوں میں بانٹنے اور ریڈیو کے ذریعے ان کو آمنے سامنے لانے کا اہتمام کیا گیا ہے۔ پھر تعجب یہ کہ نہ ہمارے وزیر اعظم نے ریڈیو پاکستان کو اس پر ٹوکا، نہ صدر دستوریہ نے گرفت کی، اور نہ گورنر جنرل نے باز پرس کی!

یہ واقعہ گواہ ہے ہماری اُس بدگمانی کی صحت کا جو النواء کے مقصد کے بارے میں پیدا ہو گئی ہے۔

لیکن قابلِ ذکر تنہا یہی ایک ناخوشگوار واقعہ نہیں ہے، اس ایک واقعہ کو تو نظر انداز بھی کیا جا سکتا تھا۔ انتہائی افسوسناک تو تخریبِ اسلامی تہذیب و معاشرت کی وہ طوفانی مہم ہے جو اسلامی دستور کے

[1] مثلاً تسمیہ کی دفعہ پر رائے طلبی کی جا رہی ہے کہ جمہوریۂ اسلامیہ پاکستان موزوں نام ہے یا نہیں؟

بنیادی نظریہ۔ اس کے اصل مقاصد اور اسلامی اخلاقی قدروں کو ملیامیٹ کرنے کے لیے ٹھیک انہی بزرگانِ ملت کی سرپرستی و حمایت کے بل پر چل رہی ہے جو "اسلامی دستور" کے قافلہ سالار بھی ہیں۔ ایک بار ہمیں پھر اسی خطرناک کھلے تضاد سے سابقہ آپڑا ہے جس کا مظاہرہ مسلم لیگ کی قیادت نے قرار دادِ مقاصد پاس کرنے کے بعد کیا تھا۔ ایک بار ہم پھر اسی ماڈرن اور ترقی پسند اسلام سے دوچار ہیں جس کے طوفان کے ایک ریلے نے کتاب و سنت کے اسلامی تصورات کو اپنے نرغے میں لے لیا تھا۔ ایک بار پھر ہمارے سامنے لا الٰہ کہنے والی زبانوں کے ساتھ دل و نگاہ کی اسی نامسلمانی کا منظر ہے جس نے عوام کو قرار دادِ مقاصد کی معنویت کے بارے میں سخت شبہ میں ڈال دیا تھا۔

دستوری رپورٹ کے رہنما اصولوں میں اسلام کے تقاضوں اور جمہوریہ پاکستان کے مطالبے کے مطابق جو اہم فیصلے کیے گئے ہیں ان میں سے خاص طور پر حسبِ ذیل کو سامنے رکھیئے :۔

(۱) ریاست کی ہر پالیسی اور سرگرمی کو قرار دادِ مقاصد کے منشا کے مطابق رکھنا۔

(۲) مسلمانوں کو انفرادی اور اجتماعی زندگیاں قرآن و سنت کے مطابق استوار کرنے کے قابل بنانا اور اس سلسلے میں من جملہ دیگر امور کے زناکاری کی ہر شکل کا سدِّباب کرنا اور عوام میں اسلامی اخلاق کو فروغ دینا۔ اسی مقصد کی تکمیل کے لیے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا مستقل ادارہ قائم کرنا۔

(۳) ملت میں پاکستان کے نظریہ و نصب العین کا شعور پیدا کرنا۔

اسلام کے یہ واضح تقاضے ہیں اور ان کو اختیار کرنا ایک اسلامی ریاست کے لیے ناگزیر ہے لیکن یہ تقاضے محض کاغذ پر چند الفاظ لکھے جانے سے تو پورے نہیں ہو سکتے۔ یہ زندگی کی تعمیرِ نو چاہتے ہیں پس کسی قوم کے اکابر جب تعمیرِ نو کا عزم ——— بلکہ دستوری فیصلہ ——— کر بیٹھتے ہیں تو فیصلے کے لمحے ہی سے وہ اپنی زندگی میں بھی تعمیری تبدیلیوں کا آغاز کرتے ہیں اور پوری قوم اور معاشرے کے اندر بھی اپنے فیصلے کے مطابق نئی بنیادیں رکھ کر ان پر عمارت اٹھانے میں لگ جاتے ہیں اہلِ خلوص کا راستہ ہمیشہ یہی رہا ہے۔ دنیا کی کسی قوم میں جب کبھی بھی انقلابی فیصلے ہوتے ہیں تو ان فیصلوں سے ہمیشہ ایک نئی تاریخ بنانے کا آغاز ہوا ہے۔ وہ انقلابِ فرانس ہو یا انقلابِ روس، وہ امریکہ

کی جنگِ آزادی ہو یا ترکیبہ کی کشمکشِ تعامد، وہ ایک قوم پرستانہ دستور کی تدوین ہو یا اسلامی آئین کی تسوید، تبدیلی کے علمبردار بن کے جو لوگ فیصلے کرتے ہیں وہ کبھی بھی الفاظ سے نہیں کھیلتے رہتے بلکہ اپنے ایک ایک بول کو عمل معنی سے لبریز کر دیتے ہیں عمل کی دنیا میں اگر اپنے الفاظ کے لیے معنی نہ پیدا کیے جائیں تو محض الفاظ —— چاہے وہ پارٹیوں کے فیصلے ہوں، لیڈروں کے عزائم ہوں؛ قوموں کے دستور ہوں، —— سونے کے حروف سے بھی لکھ رکھے جائیں تو پھر بھی وہ معانی کے محض مزار بن کے رہ جاتے ہیں! ایک قومی فیصلے اور ایک دستور کے حرف حرف اور نقطے نقطے سے تبدیلی، زندگی، ترقی اور روشنی کے سوتے اُبل اٹھنے چاہئیں۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جب کسی قومی فیصلے یا دستور کے الفاظ پر قیادت اس درجے کا ایمان رکھنے والی ہو کہ ایک ایک شق کے اندر اس کا دل دھڑکتا ہوا محسوس ہو۔ ورنہ اگر قرآن کی ساری آیتیں بھی کتاب آئین میں لکھ دی جائیں تو بے عزم قیادت ان کی معنویت کو بھی عملاً غارت کر سکتی ہے۔

اوپر جن اسلامی عزائم کا ہم نے حوالہ دیا ہے، آپ کو یاد ہو گا کہ گذشتہ سال ایک طرف ان کو الفاظ کے سانچے میں ڈھالنے کے لیے کاوشیں ہو رہی تھیں اور دوسری طرف بنگالی طلبہ و طالبات کا ایک کاروانِ[۱] رقص و سرود مغربی پاکستان کے شہر شہر اور کالج کالج میں گھمایا جا رہا تھا مشرقی پاکستان کے اس "تحفۂ اسلام" کا خیر مقدم کرنے والے، اسے اپنی برکتوں سے نوازنے والے اور اس کے لیے دیدہ و دل فرشِ راہ بنانے والے ہمارے برسرِ اقتدار طبقے کے وہ تمام چیدہ چیدہ حضرات تھے جو اسلامی دستور کے متقدمنا ایجیٹیشن میں شامل ہیں۔ اس وفد کو اس والہانہ شان سے سر آنکھوں پر بٹھایا گیا جیسے ریاست

---

[۱] دراصل اس وفد کے ذریعے مغربی پاکستان پر اثر ڈالنا مطلوب ہو گا کہ دیکھو مشرقی پاکستان تو "ماڈرن اسلام اور ترقی پسندانہ اسلامی کلچر" میں کہاں کہیں جا چکا ہے، تم کیوں جھجک رہے ہو، آگے بڑھو! لیکن امر واقعہ برعکس اس کے یہ ہے کہ مشرقی پاکستان ابھی تک اس تصورِ اسلام اور اس تصورِ ترقی سے بہت پیچھے ہے اور مغربی پاکستان (خصوصاً پنجاب) سے ذمہ دار سرکاری افسر جا جا کر وہاں مغربی بے پردہ معاشرت کی چھوت عوام میں پھیلا رہے ہیں مشرقی پاکستان میں عوام کے اندر موجودہ لیڈر شپ سے بیزاری کے محرکات میں سے ایک یہ محرک بھی ہے۔

کی پالیسی اور اس کی سرگرمیوں کو قرارداد مقاصد کے سانچے میں ڈھالنے کے لیے، جیسے مسلمانوں کی زندگیوں کو کتاب و سُنّت کی بنیادوں پر استوار کرنے کے لیے، جیسے زنا کی ہر شکل کا سدِباب کرنے کے لیے، جیسے عوام میں اسلامی اخلاق کا معیار بلند کرنے کے لیے، جیسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دینے کے لیے، اور جیسے ملت میں پاکستان کے نظریہ و نصب العین سے وابستگی پیدا کرنے کے لیے یہ ایک تائیدِ غیبی تھی جو خوش قسمتی سے ہاتھ لگ گئی تھی۔ ایک طرف اس "جذبۂ بنگال" کا مظاہرہ ہو رہا تھا اور دوسری طرف فضل کے پس منظر میں اسلامی دستور کا جنین پرورش کے آخری مراحل طے کر رہا تھا!

بات ایک بنگالی وفد تک ہی محدود ہوتی تو ہم اس سے چشم پوشی کر لیتے۔ لیکن یہاں اسی سلسلے میں اور بہت کچھ ہو رہا ہے۔ حکومت کی عین سرپرستی میں دیہات میں تہذیب اور کلچر کے فروغ کے لیے اور سوشل اصلاح و ترقی کے لیے نوجوان عورتوں اور مردوں کے مخلوط تربیتی مراکز کھول کر چپ چاپ ہمارے معاشرے کی بنیادوں کے نیچے ڈائنا میٹ رکھے جا رہے ہیں۔ ان سنٹروں کے تربیتی کام کے اہم پہلو یہ ہیں:-

- عورتوں اور مردوں میں بے تکلفانہ میل جول بڑھانا۔
- پردے اور اسلامی معاشرت کی دوسری قدروں کا خاتمہ
- مذہب کی تضحیک کرنا اور اس سے تنفر اور گریز پیدا کرنا
- مغربی آرٹ اور کلچر کا ذوق اُبھارنا۔

اس طرز کے ایک سنٹر کی جو روداد ہمیں موصول ہوئی ہے اور جس کا ملخص چراغ راہ میں شائع ہو چکا ہے وہ بڑی تشویشناک ہے۔ اس نظامِ تربیت میں مضبوط مذہبی احساس رکھنے والوں کو داخل نہیں لیا جاتا اور کمزور دینی جذبات کی بیخ کنی کر دی جاتی ہے۔ اس کے حلقے میں پاکستان کی اسلامی تحریک کے خلاف منافرت پیدا کی جاتی ہے۔ رواجی حد تک پردہ کی خوگر خواتین جو برقعے لے کر گئی

تھیں، کورس پورا کرکے نکلیں تو برقعوں کو خیرباد کہہ چکی تھیں۔

آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ مراکزِ تربیت غیر ملکی زرِ امداد سے چل رہے ہیں۔ اس سے یہ بھی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ غیر ملکی زرِ امداد کیا کیا گُل کھلا سکتا ہے۔ فورڈ فاؤنڈیشن مشن نے ڈالر آپ پر نچھاور کیے ہیں تو کس مقصد سے کیے ہیں۔ یہ مالِ مفت درحقیقت بڑا مہنگا پڑے گا۔ مقصودِ حقیقی یہ ہے کہ ہماری آبادی کو مغربی کلچر کی ذہنی غلامی میں مبتلا کر دیا جائے تو اس سے دوہرا فائدہ ہوگا۔ ایک یہ کہ ہماری قومی آئیڈیالوجی جس پر دستور اور ریاست کی بنا استوار کی جا رہی ہے پروان چڑھنے سے پہلے مرجھانے لگے گی، اور مغربی کلچر کے سیلاب میں اسلام کی فکری و اخلاقی قدروں کا استوار کرنا ممکن نہ رہے گا۔ دوسرے یہ کہ ذہنی غلامی کی فضا میں امریکہ کے لیے وہ خاص تاثر عوام میں پیدا ہو سکے گا جس کے ہوتے ہوئے وہ اپنے مفاد پرستانہ عزائم نسبتہً زیادہ آسانی سے پورا کر سکے۔ چنانچہ فورڈ فاؤنڈیشن مشن نے اپنا "دوستانہ ہدیہ" براہِ راست ہماری حکومت کی تحویل میں دے کر اس کے اپنے منشا (DISPOSAL) پر نہیں چھوڑا ہے، بلکہ اس نے تاک کر ایک ایسی تنظیم کے حوالے کیا ہے جو اسے ٹھیک اُن مقاصد اور ان طریقوں سے خرچ کرنے کے لیے موزوں ترین ہو سکتی ہے جو اس مشن ——— اور بہ حیثیتِ مجموعی امریکی اقتدار ——— کے پیشِ نظر ہیں۔ یہاں "ایک" اپوا ہی تو معاشرتی "تعمیر و ترقی" کے میدان میں گامزن نہیں ہے، "آل پاکستان ویمنز کانفرنس" اور "بناتِ پاکستان" نامی تنظیمیں بھی ہیں (جن میں بالکل تھوڑا تھوڑا فرقِ مراتب ہے۔ یعنی "ترقی پسند"، "ترقی پسند تر"، "ترقی پسند ترین" کے مدارج ترتیبِ معکوس سے ان کو حاصل ہیں)، لیکن ان تینوں میں سے صرف "ترقی پسند ترین" کے نام پر قرعۂ فال پڑا ہے۔

؎ اس بات کا تذکرہ کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ حال ہی میں "آل پاکستان ویمنز کانفرنس" کی آرگنائزنگ کمیٹی نے حکومتِ پاکستان سے مطالبہ کیا ہے کہ غیر ملکی زرِ امداد تمام زنانہ تنظیموں میں تقسیم کرکے سب کو یکساں مواقع اور مساویانہ سہولتیں بہم پہنچائی جائیں۔ پس اب غیر ملکی زرِ امداد کے لیے آزاد پاکستان کی معاشرتی اصلاح چاہنے والی تنظیمیں "مطالبۂ حقوق" کریں گی اور یوں ایک دوسری کے ساتھ اس زرِ امداد کو اس کے مقاصد پر صرف کرنے میں مسابقت کریں گی۔

سوچنے کی بات ہے کہ یہ سعادت جو "بزور بازو" نہیں مل سکتی، اس کے لیے معیار نامزدگی کیا تھا!

بہر حال اب یہ نظام تربیت اندر اندر نہایت خاموشی کے ساتھ ٹھیک کسی مشنری ادارے کی سی مدرس اسکیم بنا کر کام کر رہا ہے — اور انہی ارباب اقتدار کی سرپرستی سے برکت اندوز ہو کر رہا ہے جو اسلامی دستور کے پائلاٹ بھی ہیں۔ سطح کے اوپر وہ اسلامی معاشرہ کی تعمیر کے خوش آئند نقشے بنا رہے ہیں اور سطح کے نیچے اس معاشرہ کی رہی سہی اسلامی قدروں کو بھی جھک سے اڑا دینے کے لیے بڑے پیمانے پر بارود بچھ رہی ہے۔ ان حضرات کا کمال یہ ہے کہ یہ اُدھر بھی پیش پیش ہیں، اِدھر بھی آگے آگے!

قاعدے کی بات ہے کہ جب کوئی مفید تحریک یا کوئی مہلک فتنہ قوم کے بڑے اور اقتدار پر قبضہ رکھنے والے حضرات کا سایۂ شفقت پا لیتا ہے تو وہ معاشرے میں پوری طرح اُمڈ پڑتا ہے۔ اگر ہمارے دستور ساز حضرات، خصوصاً اس کارنامے کی سربراہی کرنے والی قیادت اسلامی آئیڈیالوجی، اسلامی اخلاق اور اسلامی تہذیب و معاشرت کی سرپرست بن کر اٹھ کھڑی ہوتی تو ہر طرف احیائے اسلام کے جذبہ کی لہریں اٹھنے لگتیں اور دوسری طرف غیر اسلامی نظریات و اخلاق اور غیر اسلامی تہذیب و معاشرت کی کھیتیوں پر بادِ سموم گذر جاتی لیکن برعکس اس کے چونکہ یہاں قدر افزائی اسلام کش آرٹ اور کلچر کی ہے اس لیے تاریخ کے اٹل قوانین کے تحت بالکل قدرتی طور پر ہمارے معاشرے میں فتنہ ہائے قلب و نظر اور آفت ہائے سمع و بصر کو فروغ حاصل ہو رہا ہے۔ گذشتہ چند ماہ کے اخبارات کے اوراق دیکھیے تو ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے ایک دم ہر طرف "ماڈرن اسلام" کے سوتے اُبل پڑے ہیں۔

مثلاً آزاد پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد جدت و ترقی کی طرف یہ قدم بالکل پہلی مرتبہ گذشتہ دسمبر میں اٹھایا گیا ہے کہ "بدن بنانے کی انجمن" نے مس جون ہنٹ کو، جو "مس برطانیہ" کے لقب سے موسوم ہیں، دعوت دی کہ "مسٹر پاکستان" کے انتخاب کی تقریب منائی ہے۔ مس برطانیہ کو مسٹر پاکستان کا انتخاب کرنے والے ججوں میں اس لیے شامل کیا گیا ہے کہ اول تو ایک ایسی جیدۂ روزگار عورت کی

ترجمان القرآن لاہور

فہرست مضامین

جلد ۴۳ | ربیع الثانی، جمادی الاول ۱۳۷۴ھ مطابق جنوری، فروری ۱۹۵۵ء | عدد ۴، ۵

ابوالخیر مودودی پرنٹر پبلشر نے پاکستان پرنٹنگ پریس میں چھپوا کر دفتر ترجمان القرآن اچھرہ لاہور سے شائع کیا۔

نگاہ ہی تو صحیح معیارِ فیصلہ بن سکتی ہے، دوسرے انجمن کو جو برکت مس صاحبہ کے وجود سے حاصل ہوتی وہ کسی اور ذریعے سے کہاں حاصل ہو سکتی تھی۔ افسوس اس پر ہے کہ یہ مغربی وبا جس کا اگلا قدم خدانخواستہ "مس پاکستان" کا انتخاب ہو سکتا ہے، ٹھیک اس زمانے میں داخل ہوئی ہے جبکہ پاکستان کی پیشانی پر جمہوریہ اسلامیہ پاکستان کے الفاظ ثبت کرنے والے قلم کی روشنائی بھی خشک نہ ہوئی ہوگی۔ یہ مس صاحبہ محمد اقبال بٹ صاحب کے سر پر "مسٹر پاکستان" کا زرین تاج رکھ کر ۸ جنوری کو یہاں سے رخصت ہوتی ہیں۔

تازہ واقعات میں سے ایک یہ ہے کہ "اپوا" کے زیرِ اہتمام برٹ انسٹی ٹیوٹ ہال میں جو فرنگی معاشرت کی چھوت کو پھیلانے کا ایک مشہور اڈا ہے "کہکشاں" کے عنوان سے ایک رنگیلا پروگرام (VARIETY SHOW) پیش کیا گیا ہے۔ اس پروگرام کی ہدایت کاری ملک حسیب احمد صاحب نے فرمائی ہے۔ اس پروگرام کے تحت ایک صاحبہ "نور جہاں" بنیں اور دوسری صاحبہ نے "انارکلی" کا بہروپ بھرا۔ دونوں کی اداکاری خوب سراہی گئی۔ ایک اور خاتون صاحبہ کے لباس اور آراستگی کو حاضرات کی طرف سے بڑی تحسین ملی۔ اس پروگرام کے بیچ بیچ میں بیگم عزیز تقی (مع پارٹی) کے رنگین ناچ نے سب کو خوب محظوظ کیا۔

کمال یہ ہے کہ اس رنگین محفل کو ہمارے صوبے کے ذمہ دار ترین حاکم کی بیگم صاحبہ نے اپنی شرکت سے نوازا، حالانکہ عوام اپنی ایک عظیم مرتبے کی بہن سے کچھ اور امیدیں رکھتے ہیں۔

زیادہ دیر کی بات نہیں کہ دیال سنگھ کالج کی ڈرامیٹک کلب کے زیرِ اہتمام "روپ متی اور باز بہادر" کی مشہور سیاسی و رومانی کہانی کو مردوں اور عورتوں نے مخلوط اداکاری سے اسٹیج کیا۔

اور سُنیئے! پاکستان آرٹ کونسل کے اہتمام سے "الحمرا" میں (جو برٹ انسٹی ٹیوٹ ہال کے بعد مغربی تہذیب و معاشرت اور آرٹ اور کلچر کو فروغ دینے کا ایک اور مرکز ہے) آغائے حکمت سفیرِ ایران برائے ہند کی تواضع کے لیے ایک "نمائندہ پروگرام" پیش کیا گیا۔ یہ نمائندہ کے اسم صفت

سے غالباً یہ مراد ہو کہ پاکستان کی اسلامی آئیڈیالوجی، اسلامی اخلاق اور اس کے دستور کے اسلامی مقاصد کو پیش کرنے کے لیے پروگرام ترتیب دیا گیا تھا۔ اس پروگرام کے تحت پنجاب کے دیہاتی ناچ، ستار کی دھنوں، اور رقص و سرود کے کمالات کو پیش کیا گیا۔ افتتاح اقبال کے "ساقی نامہ" سے ہوا جو ممولوں کو شہبازوں سے لڑانے کے لیے لکھا گیا تھا۔ اس کے بعد غزلیں راگ، "مرزا صاحباں"، "ہیر" اور "یوسف زلیخا" ڈھولک اور گھڑے چمٹے کے ساتھ سامان تواضع بنائے گئے۔ گانے اور ناچ کے اس پروگرام میں مردوں اور عورتوں نے مخلوط حصہ لیا۔ اخباری رپورٹ بتاتی ہے کہ اس تقریب میں شہر کے منتخب روزگار عنصر (ELITE OF TEH CITY) رونق افروز ہوا۔

"اسلامی دستور" سے بہرہ اندوز ہونے والے پاکستان نے یہ پیشکش کی ہے آقائے حکمت کے ذریعے ایران کے سامنے! یہ پیغام ہے جو ایک نوخیز "جمہوریۂ اسلامیہ" کی طرف سے اپنے ایک مسلمان پڑوسی ملک کو دیا گیا۔

اور ان حوصلہ افزا مثالوں نے جو تحریک پیدا کر دی ہے اس کے زیر اثر مزید تنظیمیں انہی مقاصد کے لیے وجود میں آ رہی ہیں۔ مثلاً لاہور میں ابھی ابھی ایک تنظیم "ایسٹ بنگال ایسوسی ایشن" کے نام سے قائم ہوئی ہے جس کا مقصد وجود ناچ، گانے اور آرٹ کی خدمت ہے۔ اس مقصد کے لیے مستقبل قریب میں ایک سمپوزیم کا اہتمام کیا جا رہا ہے۔ اسی طرح ایک اور نیا ادارہ "پنجاب کے شوقیہ گانے والوں کا دائرہ" کے نام سے قائم ہوا ہے جس میں کچھ پروفیسر قسم کے حضرات زیادہ تر شریک ہیں۔

یعنی بجائے اس کے کہ دستوری رپورٹ کے اندر کی اسلامی دفعات کے پاس ہونے کے بعد ایسے اشخاص اور عناصر آگے بڑھتے، ایسی سرگرمیاں فروغ پاتیں اور ایسے نئے ادارے چاروں طرف وجود میں آنے لگتے جو اسلامی روایات اور قدروں کی آبیاری کرتے، الٹا جو کچھ آگے آ رہا ہے وہ بلا استثناء کسی ایک ادنیٰ مثال کے، اسلامی معاشرہ کی بچی کھچی روایات اور قدروں کے لیے بھی تباہ کن ہے۔

مغربی آرٹ اور کلچر کی برقی خانہ سوز جو خطرناک اثرات ڈال رہی ہے اُن کا صحیح جائزہ تو دقتاً جرائم اور تولیت جرائم کے ذریعے ہی سے سکتے ہیں، مگر وہ ایسی چیزیں سامنے آتی ہیں کہ کسی نہ کسی حد تک وہ بھی ان اثرات پر روشنی ڈالتی ہیں۔ لاہور کے ایک روزنامے کے نمائندہ خصوصی نے پشاور کے ایک اسٹالوں سے معلومات جمع کر کے یہ جائزہ لیا ہے کہ نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کے ذہنی رجحانات کیسے ہیں۔

ایک خاص بک سیلر کی رپورٹ یہ ہے کہ اُس نے گذشتہ ایک ماہ میں شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ کی دو مکمل مجلدات، غبارِ خاطر (مولانا آزاد) کی چھ جلدیں، الفاروق، امام غزالی، کلام اقبال (مختلف مجموعے) فیض احمد فیض کی دستِ صبا اور نقشِ فریادی میں سے ہر ایک کی نصف درجن یا کچھ زائد جلدیں، اور مسلمان تاریخی شخصیتوں کی سیرت پر مستی کتابیں درجنوں کی تعداد میں فروخت کی ہیں۔ ان کتابوں کے خریداروں میں کالجوں کے نوجوان طلبہ کی تعداد نمایاں تھی۔ کچھ ادبی ناول بھی بکے۔

دوسری طرف کالج کی نوجوان لڑکیوں کے ذوق کا اندازہ اس سے کیجیے کہ شمع (دہلی) رومان (کراچی) ڈائجسٹ اور فلم لائٹ (لاہور) ہمیشہ ان کے اولیں اور لازمی مطلوب (FIRTS & MUSTS) ہیں۔ اس حلقے میں ہلیتھ اینڈ ایفی شنسی (جو تحریک عریانیت و غسل آفتابی کا علمبردار رہا ہے) کی مستقل خریداری ہے۔ کچھ لٹریچر امور خانہ داری پر بھی پڑھا جاتا ہے۔ لڑکیاں ادبی کتابیں زیادہ تر منٹو، عصمت، اسلم اور بعض دوسرے اور تیسرے درجے کے مصنفین کی پڑھتی ہیں۔

یہ بک سیلر حیرت سے بیان کرتا ہے کہ گذشتہ مہینے میں کبھی ایسا نہیں ہوا کہ کوئی لڑکی بغیر اپنے گھر کے سرپرستوں کے تنہا آئی ہو اور ان سرپرستوں نے مذہب و سیرت کے موضوع کی کوئی نہ کوئی کتاب نہ خریدی ہو۔ لیکن اس کے باوجود PHOTOS OF ARTISTIQUES نامی سے ان تصاویر کی نوعیت واضح ہے۔ کے خریداروں کی اکثریت اسکولوں اور کالجوں کی لڑکیوں ہی پر مشتمل تھی یعنی والدین، بھائی اور شوہر سامنے کھڑے دیکھتے رہتے ہونگے کہ ان کی تعلیم یافتہ بیٹی یا بہن یا بیوی ان کی کمائی کے عوض میں کیسا شاندار ایمان ربا اور اخلاق سوز ——— دماغی زہر خرید رہی ہے۔

ؔ بہرحال ملک کے اندر جو اسلامی رجحانات کارفرما ہیں، ان کا خوشگوار اثر بھی اپنی جگہ نمایاں ہے۔

ایک سیلر نے یہ بھی بیان کیا کہ بہت سے ایسے خریدار (بالعموم اَن پڑھ نوکر) بھی آتے ہیں جن کے ہاتھوں میں پرچہ ہوتا ہے جس پر عریانی آموز رسالوں اور فحش تصاویر کے نام لکھے ہوتے ہیں۔ خریداری کا یہ طریقہ ایسی لڑکیاں اختیار کرتی ہیں جو دوکان پر آکر علی الاعلان ان چیزوں کو خریدنے کی جسارت نہیں رکھتیں۔

ایک اور بک سیلر نے جو زیادہ پُر رونق بازار میں بیٹھتا ہے، بیان کیا کہ عریانیت لکھنے والا سامان مطالعہ اس کے ہاں سے زیادہ تر نوکروں کے ہاتھوں پرچہ بھیج کر ہی منگایا جاتا ہے۔ اس کی اپنی رائے یہ تھی کہ ضروری نہیں کہ یہ سارا لٹریچر لڑکیاں ہی منگاتی ہوں، لڑکے بھی بسا اوقات یہی طریقہ اختیار کرتے ہیں۔

یہ پشاور جیسے (جو ہنوز پسماندہ ہے) شہر کے سمندر میں سے چند لہروں کا جائزہ ہے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مغربیت کا زہر کس طرح کام کر رہا ہے اور نئی نسل ـــ بالخصوص لڑکیوں ـــ کے قلب و دماغ میں کس تیزی سے نفوذ کرتا جاتا ہے۔

دوسری رپورٹ اُسی مذکورہ بالا اخبار کے کالموں میں گورنمنٹ ٹرانسپورٹ کی سالانہ ضیافت کے بارے میں شائع ہوئی ہے جو "پنڈی کلب" (راولپنڈی) میں ۱۶ فروری کو منعقد ہوئی۔ اس کے متعلق اخباری نمائندے کے اپنے الفاظ یہ ہیں:۔

ـــــ اس اجتماع نے ہمارے سوشل اور کلچرل اجتماعات کا ایک گھٹیا منظر پیش کیا۔

ـــــ جس طریقے سے مہمانوں کی تواضع کی گئی اور جو اندازان کے ملبوسات کا تھا وہ صد فی صد غیر ملکی اور ناموزوں تھا۔

ـــــ غالباً ہمارے لوگ ہوٹلوں اور کلب گھروں میں امریکہ "خورد" تعمیر کر رہے ہیں۔

یوں ایک مہم کی مہم ہے جو پوری ذہنی غلامی کے ساتھ غیر ملکی اثرات کو ہماری معاشرت پر چپک دینے کے لیے جاری ہے۔

"یہ قوم بگاڑ" تحریک جو مختلف اطراف سے حملہ آور ہے، ہمیشہ ایسے موقعوں کی تاک میں رہتی ہے جبکہ وہ کسی مرشد خاص سے فیض حاصل کر کے نیا ولولہ (MOMENTUM) پیدا کرے۔

حال ہی میں ایسا ہی ایک نئریں موقع نمودار ہو گیا۔

۵ر فروری سے "اپوا" کا ہفتۂ تاسیس منایا جانا تھا۔ خوش قسمتی سے بیگم آغا خاں اس کے افتتاح کے لیے تشریف لے آئیں۔ اس ہفتے کی سرگرمیوں میں نہایت نمایاں حیثیت دو تقاریب کو حاصل ہے۔

ایک تقریب کی داستان نمائش البسۂ فاخرہ (FFNCY-DRESS SHOW) کے نام سے سامنے آئی ہے۔ اس نمائش میں بیگم آغا خاں سیاہ سرپوش کے ساتھ نمودار ہوئیں، پرنس علی خاں "عرب شیخ" کے لباس میں تھے، اور بیگم نون ایک یونانی کسان لڑکی کے روپ میں مسکراتی دکھائی دیں۔ اس فینسی ڈریس شو میں جو جوڑا انعام لے گیا وہ صغریٰ رحیم اور سرور ماجد علی سے مرکب تھا۔ یہ جوڑا دھوبی اور دھوبن کا بھیس بنا کر شریک ہوا تھا۔ اس موقع پر جناب محمد علی صاحب وزیر اعظم بھی بہ نفس نفیس مع بیگم صاحبہ کے رونق افروز تھے۔ موصوف نے مجوزہ نیشنل آرٹ گیلری کے لیے رقم فراہم کرنے کی خدمت انجام دیتے ہوئے سر آغا خاں کے موقلم کی ایک تصویر کا نیلام فرمایا اور بولی ۱۶ ہزار روپیہ پر ختم ہوئی۔

دوسری تقریب "نقابی ناچ" (MASKED BALL) کی تقریب تھی جس میں ہمارے وزیر اعظم اور صوبہ سندھ کے گورنر اور دوسرے بڑے بڑے لوگوں نے اپنی بیگمات سمیت حصہ لیا۔ بے باکی کی انتہا یہ ہے کہ اس نقابی ناچ کے افسوسناک مناظر کھلم کھلا اخبارات میں شائع ہو کر پاکستان بھر میں پھیلے ہیں۔ اخباری تصویروں میں تفصیل یہاں تک پیش کر دی گئی ہے کہ یہ فلاں بزرگ ہیں اور فلاں کی بیگم کے ساتھ ناچ رہے ہیں، اور یہ فلاں بیگم صاحبہ ہیں اور فلاں کے ساتھ شریک رقص ہیں۔

ہمیں بتایا جائے کہ یہ سب کس اسلام کے کرشمے ہیں؟

کیا ان رنگ رلیوں کو اپنی سرپرستی سے نوازنے کی پالیسی قرار دادِ مقاصد کے تقاضوں کے مطابق ہے؟

کیا یہ مساعی ایسی فضا تعمیر کرنے کے لیے ہیں جس میں مسلمان اپنی زندگیوں کو کتاب و سنت کے اصولوں پر استوار کر سکیں؟

کیا یہ عوام کے معیارِ اخلاق کو بلند کرنے کا اہتمام ہے؟

کیا یہ زنا کو اس کی ہر شکل[1] میں ختم کر دینے کی مہم ہے ؟

کیا یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی اسکیم کا کوئی حصہ ہے ؟

اِن چیزوں پہ روپیہ صرف ہوتا ہے، وقت صرف ہوتا ہے، دماغی اور جسمانی قوتیں صرف ہوتی ہیں؛ لہٰذا قوم کو تبلایئے تو سہی اس کے طے کردہ مقاصد میں سے یہ کس مقصد کی خدمت ہے ؟

اس قوم کو دفاع کی قوت کو مضبوط کرنے کی ضرورت ہے، یہ تعلیمی اداروں کو توسیع دینے کی محتاج ہے، یہ صحت عامہ کی سرگرمیوں کے معاملے میں سخت کوتاہ ہے، یہ اخلاقی بحالی کے لیے اکابر کی خدمات کی منت کش ہے، بیبے روزگاری کے چنگل سے نکلنے کے لیے سخت جدوجہد کی منتظر ہے ـــــ ذرا تبلایئے تو سہی کہ ان حقیقی قومی ضروریات کے لیے آپ نے کیا کچھ کیا ؟ کیا آپ اِن ابتدائی فرائض سے فارغ ہو چکے ہیں کہ اب "طاؤس و رباب" کی سرمستیوں میں کھو جانے کا موقع نکل آیا ہے ؟

اور پھر پاکستان کے مرکزی شہر میں ان رنگ رلیوں کو دیکھ کر آپ کی دستوری رپورٹ پر کیا گذری ہوگی !

اسلام کے حقوق کو تو الگ چھوڑیئے، سوال یہ تو کیا جا سکتا ہے کہ پاکستان کی آبادی کا ایک بڑا حصہ وہ ہے جو لُٹ پِٹ کر، اپنی جڑوں سے اکھڑ کر، آنسوؤں اور خون کے دریا عبور کرتا ہوا یہاں پہنچا ہے اور از سرِ نو اپنی زندگی کو یہاں استوار کرنے کے لیے چھ سال سے ہاتھ پاؤں مار رہا ہے، لیکن ابھی تک اس کے قدم نہیں جمے۔ اس آبادی کی کثیر تعداد بے روزگاری کا لقمہ ہو رہی ہے، ہزاروں مرد اور عورتیں دِق کا شکار ہو رہے ہیں، جہالت ہر طرف اپنا پر تو ڈالے ہوئے ہے، اسی قوم کی بہو بیٹیوں کی ایک بڑی تعداد انسانیت سے نابلد وحشیوں کی ہوس کا شکار بنی پڑی ہے، اس وطن کے زندہ جسم کا ایک اہم عضو، کشمیر بھارت کی چیرہ دستی کی چھری نے کاٹ کر الگ کر لیا ہے، اس کی اقتصادی بنیادیں ابھی تک محتاجِ تعمیر

---

[1] اسلامی تصورِ عصمت کی وسعت کے لحاظ سے ایک زنا آنکھوں کی زنا ہوتی ہے۔ ایک کانوں کی زنا ہوتی ہے۔ ایک ہاتھوں اور پاؤں کی زنا ہوتی ہے اور قوتِ شامہ کی زنا ہوتی ہے، ـــــ اور ہمارا قومی فیصلہ یہ ہے کہ زنا کی اِن ساری شکلوں کو نیست و نابود کر دینا ہے۔

ہیں، اس کے باشندوں میں ابھی دفاعی ضرورت کے لیے نظم و تربیت کا فقدان ہے ــــ یہ سب کچھ نگاہ میں رکھ کر بتایا جائے کہ یہاں "فیشن شو" "ڈریس شو" سجتے ہیں، کیا یہاں "نقابی ناچ" سجتے ہیں، کیا یہاں "مینا بازار" ہمارے حالات کے ساتھ میل کھاتے ہیں؟

خدا کے لیے اس غریب، مصیبت زدہ، پیچیدگیوں میں مبتلا قوم پر رحم کیجیے!

ایک معذرت

ترجمان القرآن کے پرچوں کی اشاعت مدت سے مہینوں کے پیچھے پیچھے گھسٹ رہی تھی اس کوتاہی کو دُور کرنے کے لیے اس مرتبہ تین ماہ کی یکجائی اشاعت کی تیاری کی گئی تھی۔ لیکن کاغذ کے سلسلے میں کچھ ایسی ناقابلِ بیان پیچیدگیاں پیش آگئی ہیں کہ معاً دو ماہ کا پرچہ نکالنے کا فیصلہ کرنا پڑا۔ نتیجہ یہ کہ رسائل و مسائل اور مطبوعات کے عنوانات متروک ہو گئے۔ اب اس کے فوراً ہی بعد اشاعت آئندہ مرتب کر دی جائے گی جس میں جملہ عنوانات بحال ہو جائیں گے

(ادارہ)

اِسلام کا قانونِ فوجداری

(مقدمہ)

مؤلف: جناب عبدالقادر عودہ، مصری۔ مترجم طٰہٰ یٰسین رفیق دار العروبہ

[عبدالقادر عودہ، مصر کے ایک روشناس اہل قلم اور ممتاز قانون داں ہیں۔ انہوں نے بڑی محنت سے اسلامی قانون کا تقابلی مطالعہ کیا ہے اور اپنے مطالعہ کے نتائج مرتب کر رہے ہیں۔ التشریع الجنائی (اسلامی قانون فوجداری) ان کی اس سلسلے کی پہلی کوشش ہے۔ اس کی پہلی ضخیم جلد، کئی سال ہوئے، شائع ہوئی اور اہل علم نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ کتاب ہمارے ہاں بھی اتنی پسند کی گئی کہ مصنف سے باضابطہ اجازت لے کر اس کے ترجمہ کی طرح ڈال دی گئی۔ رفیق عزیز جناب طٰہٰ یٰسین صاحب نے ترجمہ کی تیاریاں شروع کیں، مگر ان کے انتقال مقام اور علالت کے باعث یہ کام رک گیا۔ زیر نظر مقالہ "التشریع الجنائی" کے مقدمہ کا ترجمہ ہے، جو اپنے موضوع پر ایک مستقل چیز ہے۔ اور امید ہے کہ علمی حلقوں میں پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

ترجمہ اچھا اور رواں ہے۔ مترجم نے اس پر کافی محنت کی ہے۔ چونکہ یہ کام میری نگرانی میں ہوا ہے، اس لیے اسے جابجا سے دیکھنے کا بھی موقع ملا ہے اور حسب توقع صحیح اور اصل کے مطابق پایا ہے۔

اللہ کرے، حالات ایسے پیدا ہوں کہ ترجمہ کی تکمیل ہو سکے، جو بلاشبہ اردو کے علمی ذخیرے میں ایک قیمتی اضافہ ہوگا۔ م۔ ع]

۱۔ موضوعِ بحث | اسلام کے قانونِ فوجداری کا یہ ایک غائر مطالعہ ہے، جس میں اسے قوانین موضوعہ بالخصوص قانونِ مصری کے ساتھ موازنہ کرتے ہوئے پیش کیا گیا ہے۔ یہ بحث شریعت و

قوانین کے اصول و مبادی، ان کے عام نظریات، اور اختلاف و اتفاق کے وجوہ و اسباب پر مشتمل ہو گی۔ احکامِ فوجداری کے موازنہ سے میں نے اس کام کی ابتدا کی ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس کام میں میری مدد فرمائے اور میں اسے پایۂ تکمیل تک پہنچا سکوں اس کے بعد توفیق دے کہ احکامِ دیوانی کا بھی اسی طرح تقابلی مطالعہ پیش کر سکوں۔ واللہ المستعان وبہ التوفیق

۲۔ **حصۂ اول کے مضامین** | اس حصے کو میں نے احکامِ فوجداری عام کے لیے مخصوص کر دیا ہے حصۂ دوم میں ان شاء اللہ احکامِ فوجداری خاص سے بحث ہو گی۔

۳۔ **شریعت اور قوانین کے درمیان موازنہ کی حدود** | میں نے اس بات کی پوری پوری کوشش کی ہے کہ ہر چھوٹے بڑے موضوع کے تمام اصول و مبادی کا پورا پورا موازنہ کر لیا جائے۔ میں نے چاہا کہ اس طرح اگر ایک طرف قاری کے علم میں ہر چھوٹے بڑے موضوع پر شریعت کے تمام و کمال احکام آ جائیں اور قوانینِ موضوعہ کے ساتھ ان کے اختلاف و اتفاق کی حدود بھی وہ جان لے، تو دوسری طرف ان لوگوں کے لیے بھی کسی اعتراض کی گنجائش نہ رہے جن کے دماغوں میں ٹیڑھ اور دلوں میں روگ ہے۔ اور انہیں یہ کہنے کا موقع نہ ملے کہ فلاں موضوع کیوں لیا گیا اور فلاں کیوں چھوڑ دیا گیا۔

قانون اور شریعت کا موازنہ کرتے ہوئے میں نے قانون کے ابتدائی طور طریقوں کو نہیں لیا ہے۔ نہ ساتویں صدی مسیحی کے قانون اور اس صدی کے اوائل میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ شریعت کے درمیان موازنہ کیا ہے۔ اس لیے کہ ان زمانوں میں قانون اس سطح پر تھا ہی نہیں کہ شریعتِ اسلامی سے اس کا موازنہ کیا جا سکتا۔ بلکہ میں نے موازنہ کیا ہے تو اپنے اس دور کے قانون اور شریعت کے درمیان کیا ہے۔ ایک تغیر پذیر اور لوگوں کے بقول مسلسل ترقی کی راہ پر گامزن اور درجۂ کمال کی طرف بڑھنے والے قانون اور تیرہ صدیوں پہلے کی شریعت کے درمیان کیا ہے۔ جو نہ زمانۂ ماضی میں کبھی تغیر و تبدل کا شکار ہوئی اور نہ مستقبل میں ایسا ہو سکتا ہے۔ شریعت کا مزاج ہی کچھ ایسا ہے کہ وہ تغیر و تبدل سے ابا کرتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اللہ کی جانب سے ہے۔ اور

کلماتِ الٰہی میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ولاتبدیل لکلمات اللہ اور اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی ہے ۔اُس اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی جس نے ہر چیز پوری خوبی کے ساتھ بنائی ہے اور اس کے بنانے کے بعد نہ مزید خوبی پیدا کرنے کی کوئی گنجائش ہو سکتی ہے اور نہ حاجت ۔

اس طرح ہم قانون کی جدید ترین اور شریعت کی قدیم ترین آراء و نظریات کے درمیان تقابل و موازنہ کر رہے ہیں ۔ دوسرے الفاظ میں قابلِ تغیر جدید اور ناقابلِ تغیر قدیم کو پہلو بہ پہلو جانچ رہے ہیں ۔ اور اس جانچنے کے بعد ہم یہ دیکھیں گے اور محسوس کریں گے، کہ ثابت و جامد قدیم دم بدم تغیر پذیر جدید سے بہتر ہے ۔ شریعت اپنی قدامت کے باوجود جدید قوانین سے کہیں زیادہ بلند مرتبہ ہے کہ دونوں کا آپس میں کوئی موازنہ ہی نہیں ہو سکتا ۔ قوانینِ موضوعہ باوجود اپنی ساری تغیر پذیریوں اور نئی نئی رایوں اور اصول و نظریات کو اپنانے کے شریعت سے ابھی پست سطح پر ہی ہیں ۔

ہو سکتا ہے کہ بعض لوگ اس پر متعجب ہوں، اور ہماری یہ بات انہیں انوکھی لگے ۔ موجودہ دور میں حق کچھ ایسا ہی اجنبی ہو کر رہ گیا ہے کہ اکثر لوگوں کو اس پر تعجب ہوتا ہے ، اور وہ اسے صحیح ماننے پر تیار نہیں ہوتے ۔ لیکن اگر کسی کو اللہ نے عقل و دانش سے نوازا ہے اور قوتِ فیصلہ دی ہے، تو اس کے لیے اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ۔ حق و باطل اور غلط اور صحیح کو پہچاننا اس کے لیے کوئی مشکل نہیں ۔

جدید، قدیم سے بہر حال بہتر ہوتا ہے ، لیکن یہ اس وقت جب کہ انسانوں ہی کے بنائے ہوئے قدیم و جدید کا موازنہ ہو ۔ اس کے برخلاف اگر انسانی دماغ کے 'جدید' کا مقابلہ، اللہ کے بنائے ہوئے قدیم سے کیا جائے تو یہ جدید اُس قدیم کے پاسنگ بھی قرار نہیں پا سکتا ۔

اللہ تعالیٰ نے موسیٰ و عیسیٰ اور محمد علیہم الصلوٰۃ والسلام کو بنایا اور ان پر توریت، انجیل اور [illegible]ن کیا ۔ اللہ تعالیٰ کے ان برگزیدہ بندوں کے مقابلے میں کیا ہم غیر رُسل سے کسی اور کو پیش کر سکتے ہیں، جن کا ان سے موازنہ کیا جا سکے ؟ بلکہ کیا کسی انسان کے بس میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کے پیش کردہ کلام کی طرح کوئی کلام ہی پیش کر سکے ؟

اللہ تعالیٰ نے آسمان وزمین پیدا کیے۔ سورج اور چاند کو ہمارے لیے مسخر کیا۔ ہمیں عدم سے وجود میں لایا۔ صنعت وکارکردگی کے یہ اعلیٰ نمونے کیا کسی انسان کے بس کی بات ہوسکتے ہیں؟ پیدا کرنا تو رہا ایک طرف، ایک بڑی اکثریت ہے جو ان کی حقیقت ہی سمجھ نہیں سکتی۔ عقل اس بات کو تو قبول کرسکتی ہے کہ ایک مخلوق کی صنعت کو دوسرے مخلوق کی صنعت کے مقابلے میں رکھا جاسکتا ہے۔ لیکن مخلوق کی صنعت کو خالق کی صنعت کے مقابلے میں رکھنے سے اسے صاف انکار ہوگا۔ اور یہ بے جوڑ موازنہ عقل کے لیے ناقابل قبول ہوگا۔ اس لیے کہ وہ ان دونوں میں کھلا اور بیّن فرق دیکھتی ہے۔ اور ان دونوں صانعوں میں بھی کوئی نسبت نہیں ہے۔ بہت ہی بڑا اور واضح تفاوت دونوں کی صانعیت میں ہے۔ جس طرح عقل مادّی صنعتوں میں یہ فرق دیکھتی اور محسوس کرتی ہے، اسی طرح وہ اللہ کی بنائی ہوئی شریعت اور انسانوں کے بنائے ہوئے قوانین میں بھی ایسا ہی فرق پاسکتی ہے۔ اگر بعض لوگوں کی عقلیں اس ظاہر فرق کو نہیں جان سکتیں تو ایسے لوگوں کو ہماری پیش کردہ حقیقتوں پر تعجب کرنے کے بجائے اپنی عقلوں پر ماتم کرنا چاہیے کہ وہ کیوں ایک محسوس اور واقعی حقیقت کا ادراک نہیں کر رہی ہیں، اور ان بدیہیات کو سمجھنے سے کیوں قاصر ہیں۔

۴۔ فقہی مذاہب، جن سے موازنہ کیا گیا | قارئین دیکھیں گے کہ میں نے موازنہ میں کسی ایک ہی فقہی مذہب کو نہیں لیا ہے۔ بلکہ چاروں مشہور فقہی مذاہب، مالکی، شافعی، حنفی اور حنبلی کے احکام پر اس موازنہ کی بنیاد رکھی ہے۔ جس موضوع پر بھی بحث کی ہے اس میں ان چاروں مذاہب کے احکام پیش کر دیے ہیں، اور کوشش کی ہے کہ کہیں ان مختلف مذاہب میں رایوں کا اختلاف ہو تو اس اختلاف کی بنیاد بھی واضح کر دی جائے۔ تاکہ پڑھنے والا ہر مذہب کے نقطۂ نظر اور اس کی سند سے واقف ہو۔

۵۔ مذاہب اربعہ کی حد تک بحث کو محدود رکھنے کی وجہ | میری یہ دلی خواہش تھی کہ بعض دوسرے مشہور مذاہب، مثلاً شیعہ، خوارج اور ظاہریہ کا بھی مطالعہ کروں۔ لیکن اپنے حالات و وسائل

اور وقت کی تنگی کی وجہ سے معذور تھا، اور اپنی اس خواہش کو عملی جامہ نہ پہنا سکا۔ میری حیثیت سرکاری ملازم کی ہے، اور ملازمت کے فرائض کے اعتبار سے مجھے شہروں سے دور دیہاتوں میں رہنا پڑتا ہے۔ جہاں کتابیں اور کتب خانے نہ صرف کم بلکہ قریب قریب ناپید ہیں۔ بہت سی ایسی باتیں جو مجھے معلوم نہ ہو سکیں تو اس میں اپنی ذاتی معلومات پر اکتفا کرنا پڑا ہے اور جو تھوڑی بہت معلوم ہو سکیں اور اس کے ماخذ و مراجع دستیاب ہوئے، ان پر قناعت کی ہے۔ کسی شخص کو بھی جو میری طرح کے حالات میں گرفتار ہو، اور جو کچھ وہ چاہتا ہے نہیں پا سکتا، چار و ناچار یہی طرزِ عمل اختیار کرنا پڑتا ہے۔

وقت کا مسئلہ میرے لیے سب سے مشکل مسئلہ تھا۔ سرکاری ذمہ داریاں مجھ سے تقریباً سارے ہی اوقات لیتی ہیں۔ اگر میں اپنے روزانہ آرام کے اوقات اور سالانہ چھٹیوں کے دن مطالعہ و تحقیق کے لیے مخصوص نہ کر لیتا تو ممکن نہ تھا کہ اس مشکل سے عہدہ برآ ہو سکتا۔

یہ وجوہات ہوئیں کہ مجھے اپنا مطالعہ مذاہبِ اربعہ تک محدود رکھنا پڑا۔ دوسرے مشہور فقہی مذاہب کو فی الحال ترک ہی کرنے پر مجبور تھا۔ اللہ نے چاہا تو آئندہ ایڈیشن میں اس کی کی تلافی کر دی جائے گی۔

۶۔ بحث کی زبان | میں نے بالارادہ فقہاء کرام کی زبان اور ان کے اسلوب میں لکھنا نہیں چاہا ہے۔ اس لیے لایک تو میں ان کے دقیق اور عمیق اسلوب کو اپنانے سے قاصر تھا۔ دوسرے عام قاری کے لیے اس اسلوب کا سمجھنا بھی مشکل ہے۔ چنانچہ میں نے اس زبان میں لکھنے کو ترجیح دی ہے جو زبان کہ قانون دانوں میں مروج ہے۔ البتہ فنی شرعی اصطلاحات میں نے رہنے دی ہیں۔ یا ان کے بالمقابل موجودہ قانونی اصطلاحات بھی دے دی ہیں۔ ماخذ اور مراجع کا میں نے ہر جگہ واضح طور پر ذکر کر دیا ہے۔

اس طرز کا محرک یہ جذبہ رہا ہے کہ ہر پڑھنے والا آسانی کے ساتھ، اپنے ذہن و دماغ پر غیر معمولی بار دیئے بغیر بات سمجھ جائے۔ اس طرح غالباً میں نے فقہ کی پرانی کتابوں کی مراجعت کے بغیر جدید طرز پر شریعت کے مطالعہ کی راہ آسان کر دی ہے۔ بلکہ غالباً اس طرح خود فقہ کی کتابوں کا مطالعہ بھی آسان ہو گیا ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ کے بعد فقہ کی کتابوں کا مطالعہ یقیناً آسان ہو گا۔ اس لیے کہ

فقہ کی کتابیں بڑی دقیق اور جامع زبان میں لکھی گئی ہیں۔ اور سوائے اس کے جو انہیں مسلسل پڑھنے کا عادی رہا ہو اور شریعت کے بنیادی اصولوں سے واقف ہو، دوسروں کے لیے اس کا سمجھنا آسان نہیں۔ یہ باتیں بالعموم جدید طرز پر مطالعہ کرنے والوں میں نہیں ہوتیں۔

اگرچہ میں نے قانونی اسلوبِ بیان کا التزام رکھنے کی پوری پوری کوشش کی ہے، تاہم میں سمجھتا ہوں کہ فقہی طرزِ ادا کے اثر سے اپنے قلم کو آزاد نہ رکھ سکا طویل عرصے تک فقہی کتابوں کے مطالعہ کی وجہ سے فطری طور پر میری زبان اور اسلوب میں ان کا اثر آگیا ہے۔ اور یہ اثر، مجھے توقع ہے کہ قاری کے لیے مفید ہی رہے گا، اور اسے فقہی کتابوں کے سمجھنے میں زیادہ مدد دے گا۔

۷۔ فقہاء اور شارحینِ قانون | علماء شریعت کے لیے فقہاء اور علماء قانون کے لیے شارحینِ قانون کے الفاظ کی تخصیص کا میں نے التزام کیا ہے۔ قارئین اس فرق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیں، تاکہ آئندہ اگر غیر واضح طور پر یہ الفاظ آئیں تو انہیں اشتباہ نہ ہو۔ اس فرق کی اصل وجہ ان ناموں کا اسی طرح مشہور ہو جاتا ہے۔ اور یہ بھی حقیقت ہے کہ ہر ایک کو اس کے کام کی نوعیت کے اعتبار سے ہی نام دیا گیا ہے۔ شریعت کی زبان میں عالمِ شریعت کو "فقیہ" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور قانون کی زبان میں علماء قانون کو "شارحین" کہا جاتا ہے۔ اپنے اپنے کام کے مزاج کے اعتبار سے یہی نام ان کے لیے موزوں بھی ہیں۔ عالمِ شریعت کم تر نصوص کی شرح کرتا ہے اور زیادہ تر ان نصوص سے اصول و قواعد اور نظریات مستنبط کرتا ہے، اور ان پر احکام مترتب کرتا ہے۔ گویا اس کا کام زیادہ تر "فقہ" (سمجھنا)، اور کم تر "شرح" ہے۔ اسی لیے "فقیہ" کا لفظ اس کے لیے عام ہو گیا ہے۔ اس کے برخلاف ایک قانون دان کا کام زیادہ تر نصوصِ قانون کی شرح ہے جو بے شمار اور بے حد و حساب ہیں۔ عام نصوص کے اعتبار سے جو اصول و قواعد قرار پاتے ہیں، انہی کی روشنی میں وہ ان کی شرح کرتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ کبھی کبھی کوئی نیا نظریہ یا نیا اصول بھی پیش کر دیتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ کم تر استنباط اور زیادہ تر شرح کرتا ہے۔ چونکہ نصوص با ہر تبدیل ہوتی رہتی ہیں حال کے بارے میں نصوص آتی ہیں اس لیے اسے غور و تحقیق اور استنباط کی ضرورت نہیں رہتی۔ اور اسے شرح ہی کرتے رہنا ہوتا ہے۔ یہی

اصل وجہ ہے کہ اس کے لیے شارح کا لفظ مخصوص ہو گیا ہے۔

۸۔ شعبۂ فوجداری سے کام کے ابتدا کرنے کی وجہ | میں نے شعبۂ فوجداری کے احکام کی تشریح و توضیح سے کام کی ابتدا کی ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ شعبہ شریعت کا سب سے زیادہ مظلوم شعبہ ہے۔ لوگوں نے سب سے زیادہ اسی کو چھوڑ رکھا اور اسی سے بے نیازی برتی ہے۔ ہم اہلِ قانون صرف شریعت کے ایک خاص حصہ "پرسنل لا" ہی کا مطالعہ کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ شریعت کے تمام احکام بالخصوص دیوانی اور فوجداری شعبوں سے متعلق احکام یک قلم نظر انداز کر جاتے ہیں۔ اس غفلت کے نتیجہ کے طور پر ہم ان دونوں شعبوں سے افسوسناک حد تک بے خبر ہیں۔ تاہم دیوانی شعبہ کی حد تک اتنا ضرور ہے کہ ہمیں اس کے قوانینِ موضوعہ کے ہم پلہ ہونے کا اعتراف ضرور ہے۔

اس اعتراف کے دو اسباب ہیں۔ ایک تو یہ کہ اربابِ قانون بعض دیوانی احکام میں مجبوراً شریعت کی طرف رجوع کرنے پر مجبور ہیں۔ اس لیے کہ ان احکام کی اصل شریعتِ اسلامی سے لی گئی ہے۔ اور یہ اصل نصوص باوجود اپنی قلت کے شریعت کے نقطۂ نظر کو واضح کرتی ہیں۔ دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ محمد قدری پاشا مرحوم نے اپنی کتاب "بلوغ الحیران" میں امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق احکامِ دیوانی اور قوانینِ موضوعہ کے درمیان موازنہ کر کے شریعت کا سمجھنا زیادہ آسان کر دیا ہے۔ اس میں انہوں نے مصری قانونِ دیوانی کے طرز پر احکامِ شریعت جمع کر دیے ہیں۔ مرحوم کی اس گراں قدر کوشش سے ہر شخص کے لیے شریعت اور قانون کا مطالعہ کرنا آسان ہو گیا ہے۔ ہر کوئی قدیم فقہی کتابوں کو کھنگالے بغیر شریعت اور قانون اور دونوں کے اختلاف اور اتفاق کو جان سکتا ہے۔ اگرچہ اتنی کمی ضرور رہ جاتی ہے کہ جب تک شریعت کے بنیادی اور عام اصول جن پر کہ تمام احکام کا دارومدار ہے، ذہن میں نہ ہوں اور دوسرے مذاہبِ فقہی پر بھی اطلاع نہ ہو، یہ موازنہ صحیح معنوں میں مکمل نہیں کہلایا جا سکتا اور اس نامکمل مطالعہ سے بالعموم صحیح نتائج اخذ کرنا مشکل ہے۔

البتہ جہاں تک شریعت کے شعبۂ فوجداری کا تعلق ہے، ہمارے موجودہ دور کے اربابِ قانون کی غالب اکثریت اس بات پر متفق ہے کہ وہ اس زمانے کے لیے موزوں نہیں۔ موجودہ حالات پر اسے

منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ نہ اس باب میں شریعت کے احکام ہمارے قوانین موضوعہ کے ہم پلہ قرار دیئے جا سکتے ہیں لیکن دراصل یہ خیال انتہائی غلط اور گمراہ کن خیال ہے۔ سوائے جہل و بے علمی کے اس کی کوئی بنیاد نہیں۔ بڑی سہولت کے ساتھ ہم یہ فتویٰ صادر تو کر دیتے ہیں۔ لیکن حال یہ ہے کہ اس باب میں شریعت کے احکام سے ہم قطعاً نابلد ہیں۔ مجملاً یا مفصلاً ہم کچھ نہیں جانتے کہ اسلام اس بارے میں کیا کہتا ہے۔

سب سے زیادہ افسوسناک بات تو یہ ہے کہ یہ غلط نظریہ بلکہ سفید جھوٹ، اور کھلا ہوا بہتان ہمارے طلبہ کے سامنے اس طرح رکھا جاتا ہے جیسے کہ یہ اہل علم اور واضعان قانون کا ایک متفقہ فیصلہ ہے۔ جس میں کسی اختلاف کی گنجائش نہیں۔ حالانکہ اس سے زیادہ خلاف واقعہ بات اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ کسی حقیقت کا اس سے زیادہ ڈھیٹھ پنے سے انکار نہیں کیا گیا ہوگا۔ احکام شریعت سے کھلے ہوئے جہل کے باوجود یہ پندارِ علم بھی تاریخ کا ایک انوکھا واقعہ ہے۔ اگر کوئی حقیقتِ واقعہ معلوم کرنا چاہے اور خود فقہ کی کتابیں اٹھا کر دیکھے تو وہ محسوس کرے گا کہ شریعت اسلامی کا ایک ایک اصول، ایک ایک قاعدہ اور ایک ایک نظریہ اس غلط اور فاسد خیال کے بعید از حق اور خلافِ واقعہ ہونے کی واضح شہادت ہے۔ شریعت اسلامی پکار پکار کر اس بہتان سے اپنی برات کا اظہار کر رہی ہے۔

ان حالات میں اس غلط اور گمراہ کن خیال کے خلاف جنگ کرنا میں نے اپنا فرض سمجھا۔ اور سب سے پہلے فوجداری قانون پر قلم اُٹھایا ہے، جسے غلط طور پر ہم نے چھوڑ رکھا ہے۔ اور بغیر کسی عذر کے اس سے بے خبر ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اس طرح شریعت کا یہ شعبہ لوگوں کے سامنے پُوری حقیقت کی روشنی میں آ جائے۔ فوجداری قوانین کے لحاظ سے بھی قوانینِ موضوعہ پر شریعت کی برتری واضح ہو جائے۔ اور وہ یہ جان لیں کہ اسلام کا قانونِ فوجداری زمانۂ حال اور مستقبل کے حالات پر بھی اسی طرح منطبق کیا جا سکتا ہے، جس طرح وہ ماضی کے حالات پر پوری کامیابی کے ساتھ منطبق کیا گیا تھا۔

۹۔ قانونِ شریعت کے مطالعہ کے محرکات | مجھے اس کا اعتراف ہے کہ ابھی ۱۹۴۳ء ہی سے میں نے فقہی کتابوں کا مطالعہ شروع کیا ہے۔ ورنہ اس سے پہلے اسلام کے سلسلے میں صرف تاریخ اور مشاہیر اسلام کی سیر و سوانح کی کتابیں ہی میرے مطالعہ میں رہتی تھیں۔ ان کتابوں میں بالعموم فقہی مسائل سے کوئی بحث نہیں ہوتی۔ البتہ کسی مشہور شخصیت مثلاً قاضی، حاکم یا واضع قانون کے حالات کے ضمن میں، اس کے بعض اہم فیصلوں یا قانونی نکات کا تذکرہ آجاتا ہے۔ ان بظاہر ضمنی تذکروں سے ایک اہلِ فن سرسری طور پر نہیں گزر سکتا۔ وہ ان کا موجودہ قوانین سے موازنہ کرتا ہے۔ تقابل کر کے دیکھتا ہے اور فنی اعتبار سے جانچتا ہے کہ کس کا کیا مرتبہ ہے۔ یہاں پہ یہ بات میرے لیے سخت تعجب انگیز تھی کہ ان فیصلوں یا احکام و قوانین میں ان جدید فوجداری اصول و نظریات کا پورا لحاظ رکھا گیا تھا جن کے بارے میں ہم مدارس میں پڑھ آئے تھے کہ یہ جدید قانونی دماغوں کی اپج ہے۔ انیسویں صدی کے انقلاب فرانس سے قبل دنیا ان نئے نظریات سے بے خبر تھی۔ یہ حقیقت محسوس اور علمِ سماعی میں کھلا ہوا تناقض اس بات کا محرک ہوا کہ میں نے اسلام کے فوجداری احکام کا باقاعدہ اور منظم مطالعہ شروع کر دیا۔ اس پورے مطالعہ کے بعد میں نے پایا کہ شریعت کے اس شعبہ کا لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل رہنا اور اس سے ان کا ناواقف رہنا ہی اس کا ایک عیب ہے۔ ورنہ اس ایک عیب کے سوا، وہ دنیا بھر کے تمام قوانین سے بہتر اور برتر ہے۔ بلکہ یہ وہ بہترین اور مثالی قانون ہے کہ غیر مسلم ممالک کے واضعانِ قانون کو بھی اس سے فائدہ اٹھانا اور اسے اپنا شمعِ راہ بنانا چاہیے۔

۱۰۔ فقہی کتابوں کی از سرِ نو تہذیب و ترتیب کی ضرورت | اسلام کے قانون فوجداری کے سلسلے میں ایک وقت تو یہ پیش آئی کہ علمِ اصول اور اصطلاحاتِ فقہ سے واقفیت کے بغیر میں نے مطالعہ شروع کر دیا تھا۔ اس پر مزید مشکل یہ تھی کہ فقہی کتابوں کے مطالعہ کا میں عادی تو تھا نہیں۔ اور ان کتابوں کا یہ حال ہوتا ہے کہ ان میں نہ انڈکس ہوتے ہیں نہ اشارے۔ ان میں کسی خاص مسئلے کے بارے میں حکم کرنا بہت ہی مشکل کام ہے۔ خاص طور پر ان حالات میں کہ کسی کی رہنمائی میسر نہ ہو، یہ مشکل اور بڑھ جاتی

ہے۔ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ مطالعہ کرنے والا تلاش کر کر کے تھک جاتا ہے اور ناامید ہو جاتا ہے پھر اتفاق سے ایسے مقام پر مطلوبہ حکم مل جاتا ہے جہاں ملنے کا سان گمان بھی نہیں ہو سکتا تھا۔

مختلف مذاہب کے فقہاء نے ترتیب و تالیف میں ایک ہی طرز کی پابندی نہیں کی ہے۔ بلکہ ہر ایک کا اپنا ایک علیٰحدہ نہج ہے۔ ایک مذہب میں اگر ایک چیز کو مقدم رکھا جاتا ہے تو دوسرے مذہب میں اسی کو مؤخر کر دیا جاتا ہے۔ ایک مذہب میں اگر ایک خاص مسئلہ کسی خاص باب میں ملتا ہے تو ضروری نہیں کہ دوسرے مذہب کی کتابوں میں بھی اسی باب میں ملے۔ اس پر مزید دقت یہ ہوتی ہے کہ فقہاء نے یہ کتابیں دقیق اور جامع عبارات میں لکھی ہیں۔ بسا اوقات وہ حکم تو پیش کر دیتے ہیں لیکن اس کی علت کا ذکر نہیں کرتے۔ خاص طور پر 'مختصرات' اور 'متون' کا یہی حال ہے۔

ان سے قطع نظر، یوں بھی فقہ کا یہ مطالعہ میرے لیے بہت محنت طلب اور مشکل تھا۔ میں ایک کی بجائے چار چار کتابوں کا مطالعہ کر رہا تھا۔ اور چاروں مذاہب کی رائیں مجھے معلوم کرنی تھیں۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس طریقِ مطالعہ سے مجھے بڑا فائدہ حاصل ہوا۔ میں مختلف نظریات کو سمجھ سکا اور یہ جان سکا کہ ان میں سے ہر ایک کی بنیاد کیا ہے۔ مختلف فقہی مذاہب کے نازک اور دقیق فرق کو جاننے اور انہیں واضح کرنے میں مجھے اس سے بہت مدد ملی۔

پہلی مرتبہ میں نے یہ کتابیں پڑھیں تو مجھے ماننا پڑتا ہے کہ انہیں صحیح طور پر سمجھ نہیں سکا۔ بعض مسائل کے بارے میں چند رائیں قائم کی تھیں لیکن جب پھر دوسری مرتبہ مطالعہ کیا تو مجھے اپنی غلطی کا احساس ہوا۔ اس طرح میں دو بار، تین بار اور چار بار مسلسل پڑھتا گیا۔ اور ہر مرتبہ زیادہ گہری بات معلوم ہوتی گئی اور پچھلی غلطیوں کی تصحیح ہوتی رہی۔ اس متعدد بار کے مطالعہ کی محرک یہ بات ہوئی کہ میں چاروں مذاہب کا مطالعہ کر رہا تھا اور ہر مذہب میں مختلف مؤلفین کی کتابیں میرے پیش نظر تھیں۔ اس کے علاوہ یہ ہوا کہ پہلے تو مجھے صرف کچھ مختصر کتابیں حاصل ہو سکی تھیں۔ اس کے بعد زیادہ مفصل کتابیں ملتی گئیں۔ اس کے باوجود میں نہیں سمجھتا کہ غلطیوں سے محفوظ و مامون رہا ہوں، اور خطائیں مجھ سے نہیں ہوئی ہونگی۔ ایک غیر معصوم انسان کی حیثیت سے میں نے بس اپنی سی

کوشش کی ہے کہ غلطیوں سے بچوں۔ ہو سکتا ہے کہ باوجود ان کوششوں کے بھی غلطیاں رہ گئی ہوں میں امید کرتا ہوں کہ جو اصحاب بھی کہیں غلطی پائیں گے، وہ مجھے اس سے مطلع فرما کر شکریہ کا موقع دیں گے۔ تاکہ میں آئندہ ان سے بچ سکوں۔

ایک قانونی شخص پر احکام شریعت کو جاننے کا جو فریضہ عائد ہوتا ہے، وہ میں نے ادا کر لیا۔ ان کوششوں کے شاندار نتائج دیکھے اور ان مضحک غلطیوں کی حقیقت واضح ہوئی جن میں ہم افسوس ناک طور پر مبتلا ہیں تو میں نے محسوس کیا کہ ان حالات میں شریعت کے احکام فوجداری لوگوں کے سامنے واضح انداز میں رکھنے کی ضرورت ہے۔ شریعت کا اور اپنے ہم پیشہ اربابِ قانون اور جدید طرز پر تعلیم پانے والوں کی ضروریات کا تقاضا تھا کہ یہ احکام ایسی زبان میں پیش کیے جائیں جسے وہ سمجھیں اور ایسے اسلوب میں پیش کیے جائیں جس سے وہ مانوس ہوں۔ میں نے اسے فوری واجب الادا فریضہ جانا اور ضرورت محسوس کی کہ ہمارے اربابِ قانون کی شریعت کے بارے میں غلط سلط معلومات کی تصحیح ہونی چاہیے۔ اور ان حقیقتوں کو اب کھل کر آشکارا ہو جانا چاہیے جو محض جہل و ناواقفیت کے باعث ہم سے چھپی ہوئی ہیں۔

۱۱۔ طریقۂ تالیف قارئین دیکھیں گے کہ میں نے اس کتاب کو قانونی کتابوں کے طرز پر مرتب کیا ہے اور اسی اصول پر اس کے باب باندھے ہیں۔ میں نے یہ طریقہ قصداً اس لیے اختیار کیا ہے تاکہ اربابِ قانون کے دماغوں سے اسے قریبی مناسبت رہے اور اس میں وہ کوئی اجنبیت نہ پائیں۔ اس طرح وہ پورے قلبی لگاؤ کے ساتھ اس کا مطالعہ کریں اور جو بحث بھی نکالنا چاہیں آسانی کے ساتھ نکال لیں۔ اس لیے کہ اس ترتیب سے وہ مانوس ہونگے۔

اس طریقے کو اختیار کرنے کی محرک یہ بات ہوئی کہ ہمارے فقہاء موجودہ زمانہ کے ماہرینِ قانون کی طرح قسم عام اور قسم خاص میں فرق نہیں کرتے۔ اور ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ بحث کرنے کے بجائے خاص جرائم پر گفتگو کے دوران ہی میں کسی مناسبت سے عام اصول و قواعد بھی زیر بحث لے آتے ہیں۔ اب میں نے قسم خاص اور قسم عام کی علیحدہ علیحدہ تقسیم کی ہے تاکہ بحث میں آسانی ہے

اور ترتیب و تالیف کے موجودہ طریقے کو اپنا کر اس کو لوگوں کے ذہنوں سے قریب تر کیا جائے اس کے لیے اس بات کی ضرورت ہوئی کہ حدود و قصاص و تعزیرات یا دوسرے الفاظ میں تمام جرائم کا مکمل مطالعہ کیا جائے، تاکہ اس سے عام اصول و قواعد اخذ کیے جائیں۔ اس کے بعد انہیں جمع کر کے نئے اصول پر مرتب کیا ہے اور جدید ترتیب دی ہے۔

۱۲۔ شریعت پر عدم صلاحیت کا الزام | شریعت کے مطالعہ سے مجھ پر یہ بات واضح ہوئی ___ اور اس کتاب کا مطالعہ کرنے والے بھی اس حقیقت کو جان لیں گے ___ کہ جو لوگ شریعت کو موجودہ دور کی ضروریات اور تقاضوں کو پورا کرنے کے ناقابل سمجھتے ہیں ان کی یہ باتیں محض بے سروپا باتیں ہیں۔ کچھ علمی مطالعہ اور منطقی استدلال پر ان کی یہ رائے مبنی نہیں۔ اس لیے کہ علم و منطق دونوں کے اعتبار سے تو اسلامی شریعت قوانینِ موضوعہ سے برتر و بہتر قرار پاتی ہے۔ اور اسے صرف موجودہ دور ہی نہیں، بلکہ تمام آنے والے ادوار کے حالات اور اس کے تقاضوں کو پورا کرنے کے قابل کہا جا سکتا ہے۔

شریعت پر عدم صلاحیت کا الزام لگانے والوں کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ وہ ہے جس نے نہ شریعت کا مطالعہ کیا نہ قانون کا۔ دوسرا گروہ وہ ہے جس نے قانون کا مطالعہ تو کیا ہے، لیکن شریعت کی ابجد سے بھی واقف نہیں۔ گویا یہ دونوں کے دونوں گروہ شریعت اور اس کے احکام سے یکسر بے بہرہ ہیں۔ اس جہل کے ہوتے ہوئے وہ اس کے قطعاً اہل نہیں کہ اس پر کوئی حکم لگائیں اور اس کے بارے میں کوئی فیصلہ دیں۔ کسی چیز سے ناواقف رہ کر اس پر کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

حقیقت یہ ہے کہ ان شریعت کے نہ جاننے والوں نے اپنے اس غلط خیال کی بنیاد ایک غلط قیاس پر رکھی ہے۔ یہ نہیں ہے کہ باضابطہ مطالعہ و تحقیق سے ان کی یہ رائے قائم ہوئی ہو انہوں نے جانا کہ موجودہ دور کے قوانین، اٹھارہویں صدی عیسوی بلکہ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز تک سے بھی بالکل مختلف ہیں۔ ان میں باہم کوئی مناسبت ہی نہیں۔ انہوں نے یہ بھی جانا کہ موجودہ قوانین ان فلسفیانہ نظریات اور انسانیت اور اجتماعیات کے ان بنیادی تصورات پر قائم ہیں، جن کا قدیم

قوانین میں کوئی وجود ہی نہ تھا۔ قانون کی ان دو انواع کے تقابلی مطالعہ سے انہوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا اور رائے قائم کی کہ قدیم قوانین موجودہ دَور کے ناقابل ہیں۔ اس رائے کے برحق اور صحیح ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ لیکن اس کے بعد جب وہ اسلامی شریعت پر قوانین موضوعہ سے قیاس کرتے ہیں تو یہیں وہ سخت ٹھوکر کھاتے ہیں اور حقیقت سے دُور جا پڑتے ہیں۔ ان کی منطق یہ ہوتی ہے کہ اٹھارہویں صدی کے آخر تک کے قوانین جب موجودہ دَور کے ناقابل ہیں تو یہی حال شریعت کا بھی ہے۔ اس لیے کہ شریعت ازمنۂ وسطیٰ کی چیز ہے اور اس کے بعض احکام زیادہ سے زیادہ اٹھارہویں صدی کے آخر تک جاری رہے ہیں۔ یہ غلط قیاس اور اُلٹی منطق ہی ان کی ایسی کھلی ہوئی اور فاش غلطی ہے کہ کوئی سمجھ دار ناقد اس پر گرفت کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔

۱۳۔ شریعت پر قانون سے قیاس کرنے کی غلطی | اس قیاس کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے قوانین موضوعہ اور شریعت کو ایک حیثیت دے دی۔ حالانکہ قوانینِ موضوعہ انسانی دماغ کی پیداوار ہیں۔ اور شریعت کے وضع کرنے کی ذمہ داری خود اللہ نے لے رکھی ہے۔ ان کا یہ قیاس کرنا گویا زمین پر آسمان سے اور لوگوں پر لوگوں کے پروردگار سے قیاس کرنا ہے۔ ایک سمجھ دار انسان کے لیے کم از کم یہ قابلِ قبول بات نہیں ہوگی کہ وہ اپنے آپ پر اپنے رب سے اور اپنی زمین پر آسمان سے قیاس کرے۔

انہوں نے شریعت اور قانون کو ایک درجہ میں رکھا حالانکہ اپنے مزاج کے اعتبار سے بھی دونوں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ اور ایک کو دوسرے سے کوئی مناسبت ہی نہیں۔ آگے چل کر جب ہم اس بات کا جائزہ لیں گے کہ ہر ایک کی نشو و نما کن حالات میں ہوئی اور ان کی بنیادی خصوصیات کیا ہیں، جو ایک کو دوسرے سے ممیز کرتی ہیں تو اس اختلاف کی حدود واضح ہوں گی۔

۱۴۔ لا قیاس بین مختلفین | دو مختلف امور کے درمیان قیاس ممکن نہیں۔ جب یہ طے پا یا کہ شریعت قوانینِ موضوعہ سے بنیادی طور پر مختلف ہے اور چند جوہری خصوصیات ہیں جو اسے اُس سے

ممیز کرتی ہیں تو ان کے درمیان قیاس ناممکن قرار پاتا ہے۔ اس لیے کہ قیاس بلحاظ قاعدہ مقیس اور مقیس علیہ کی مساوات کا مقتضی ہے۔ مساوات نہ ہو تو قیاس بھی ممکن نہیں اور اگر کیا جائے تو باطل قرار پائے گا۔

شریعت کو موجودہ دور کے ناقابلِ قرار دینے والوں نے چونکہ اس کو قوانینِ موضوعہ پر قیاس کرکے یہ رائے قائم کی ہے، درآنحالیکہ شریعت اور قوانین میں مساوات نہیں۔ اس لیے ان کا یہ قیاس بھی باطل اور اس باطل قیاس پر مبنی ادعا بھی باطل۔ ما قام علی الباطل فھو باطل (جو باطل پر قائم ہو وہ بھی باطل)

آئندہ سطور میں ہم قانون اور شریعت کے نشو ونما کے حالات، ان کے اختلافات اور خصوصیات کی وضاحت کریں گے۔ جس سے ان کا باہمی فرق اچھی طرح معلوم ہو سکے گا۔ اور جو ان میں فرق نہیں کر پاتے وہ اس کی حقیقت سمجھ سکیں گے۔ اور یہ بات سامنے آئے گی کہ شریعت قانون سے بنیادی طور پر مختلف ہے اور چند جوہری خصوصیات ہیں جن کی بنا پر اس سے ممیز قرار پاتی ہے۔

۱۵۔ قانون کی نشو ونما | قانون موضوعہ، انتہائی معمولی حیثیت سے اور محدود اصول و قواعد کے ساتھ اس جماعت میں پیدا ہوتا ہے جو اسے بناتی اور منظم کرتی ہے۔ پھر جیسے جیسے جماعت کی ضروریات بڑھتی اور متنوع ہوتی جاتی ہیں اور علوم و آداب اور فکر و تحقیق میں ترقی ہوتی ہے، قانون میں بھی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ نئے نئے اصول و قواعد بنتے ہیں اور نظریات و تصورات میں خوبی اور پختگی کی شان آتی جاتی ہے۔ گویا قانونِ موضوعہ کی مثال ایک بچے کی سی ہوتی ہے، جو چھوٹا اور کمزور سا پیدا ہوتا ہے۔ اس کے بعد آہستہ آہستہ قوت پاتا اور بڑا ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ پورے شباب کو پہنچ جاتا ہے۔ پھر قانونِ موضوعہ کی اس ترقی کی رفتار اس جماعت کے تابع ہوتی ہے جس میں وہ پیدا ہوتا ہے۔ اگر جماعت میں تیزی کے ساتھ تبدیلیاں ہوتی رہیں اور وہ جلد جلد ترقی کی طرف قدم بڑھائے تو قانون بھی اسی اعتبار سے جلدی جلدی ترقی کے منازل

طے کرے گا۔ اور اگر جماعت میں ترقی و تبدیلی کی رفتار سست ہو تو یہی حال قانون کا بھی ہو گا۔
اس طرح قانونِ موضوعہ اپنی تخلیق میں جماعت کا رہینِ کرم ہوتا ہے۔ اور جماعت اسے اپنی ضروریات کے تقاضوں کے اعتبار سے وضع کرتی ہے۔ قانون اس کی زندگی اور ترقیاں اور تبدیلیاں سب جماعت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہیں۔

علمائے قانون کا، قانون کی ابتدا اور نشوونما کے بارے میں یہ نظریہ ہے کہ انسانی اجتماعیت کی بالکل ابتدائی صورت یعنی خاندانی اور قبیلوی زندگی کے آغاز ہی سے اس کی ابتدا ہو گئی۔ اس کی ابتدائی صورت یہ تھی کہ صدرِ خاندان یا سردارِ قبیلہ کی زبان سے نکلا ہوا ہر لفظ ہی قانون کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس کے بعد انسان کی جماعتی زندگی میں تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ، قانون میں بھی تبدیلیاں ہوتی گئیں، یہاں تک کہ ریاست وجود میں آئی۔ چونکہ ایک ریاست کے حدودِ اقتدار میں واقع تمام قبیلوں اور خاندانوں کے عادات اور رسوم و رواج ایک جیسے نہیں ہوا کرتے تھے، اس لیے ریاست نے ان عادات و رسوم کی کاٹ چھانٹ کر کے تمام قبیلوں اور خاندانوں کے لیے ایک ہی واجب الاتباع قانون بنایا۔ لیکن ترقی کے اس قدم کے باوجود ایک ریاست کا قانون دوسری ریاستوں کے قانون سے بہت مختلف ہوا کرتا تھا۔ اٹھارہویں صدی عیسوی کے ختم تک بھی یہ اختلافات اسی طرح باقی رہے۔ اس کے بعد سے قانون میں کچھ نئی تبدیلیاں شروع ہوئیں۔ اور جدید فلسفیانہ نظریات اور علمی و اجتماعی تصورات کی روشنی میں اس کی ترقی کے آخری مرحلے کا آغاز ہوا۔ اس آخری مرحلے میں قانون میں چند بنیادی اور عظیم الشان تبدیلیاں ہوئیں اور ایسے جدید نظریات پر اس کی اٹھان ہوئی کہ جن کا گذشتہ زمانے میں وجود ہی نہ تھا۔ انصاف، مساوات، ہمدردی اور انسانیت ان جدید نظریات کی چند اہم بنیادیں ہیں۔ ان جدید نظریات کے دنیا میں پھیلنے کی وجہ سے دنیا کی بیشتر ریاستوں کے قانونی اصول بڑی حد تک ایک جیسے ہو گئے ہیں۔ تاہم تفصیلات اور جزئیات میں ابھی اختلافات موجود ہیں۔

یہ قانون کی نشوونما اور اس کے عہد بہ عہد تبدیلیوں کا ایک مختصر سا خلاصہ ہے۔ جس سے یہ

واضح ہوتا ہے، کہ قانون اپنی ابتدا میں موجودہ صورت سے بالکل مختلف تھا۔ مختلف تغیرات اور تبدیلیوں کے بعد یہ اس موجودہ شکل میں پہنچا ہے اور یہ تبدیلیاں بھی بہت ہی آہستہ اور ہزاروں سال میں چل کر ہوئی ہیں۔

۱۶۔ شریعت کی نشوونما: یہ تو ہوا قانون کا حال، لیکن شریعت کا حال اس سے بالکل مختلف ہے۔ نہ اس کی تخلیق اس طرح ہوئی، نہ اس کی نشوونما کا یہ حال ہے۔ ایسا نہیں تھا کہ ابتدائی حالت میں شریعت چند مختصر سے قواعد، متفرق و منتشر اصول اور ابتدائی اور نامکمل نظریات کا نام رہا ہو، پھر اس کے بعد ان میں تنظیم اور پختگی پیدا ہوئی ہو۔ اس کی تخلیق ایک لڑکے کی حیثیت سے نہیں ہوئی کہ آہستہ آہستہ اس میں تبدیلیاں ہوتیں اور درجہ بدرجہ یہ ترقی کرتی جاتی۔ بلکہ وہ تو اپنے یوم پیدائش ہی سے پورے شباب کو پہنچی ہوئی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے اسے ہر قسم کی کجی اور نقص سے پاک کامل و ہمہ گیر اور جامع و مانع صورت میں اتارا۔ ایک محدود و معین مدت میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک پر اسے القا فرمایا گیا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے اس کی ابتدا ہوئی اور آپ کی وفات پر یا اس آخری وحی پر اس کا اختتام ہوا جب کہ اللہ نے اعلان فرمایا:۔ الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا۔

شریعت کسی ایک جماعت، ایک قوم یا ایک سلطنت ہی کے لیے نہیں آئی۔ بلکہ اس کا پیغام یکساں طور پر تمام بنی نوع انسان کے لیے ہے۔ عربی و عجمی، مشرقی و مغربی ہر کسی سے وہ خطاب کرتی ہے۔ خواہ ان کے رسوم و رواج اور تاریخی حالات میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو۔ پس شریعت ہر خاندان کی، ہر قبیلہ کی، ہر جماعت کی اور ہر سلطنت کی شریعت ہے۔ بلکہ وہ عالمی شریعت اور جہانی قانون ہے جس کا علماء قانون تصور تو کر سکتے ہیں لیکن جسے وجود میں لا نہیں سکتے۔

شریعت کمال کے اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہے کہ اس میں کسی قسم کا کوئی نقص نہیں۔ ایسی جامع ہے کہ ہر صورت حال کا اس میں حل موجود ہے۔ ایسی مانع ہے کہ کوئی حالت اس سے خارج نہیں۔ تمام امور کو وہ محیط ہے۔ خواہ وہ امور افراد سے متعلق ہوں یا جماعتوں اور سلطنتوں سے تعلق رکھنے والے تمام معاملات کے بارے میں احکام دیتی ہے، تو دوسری طرف نظم حکومت اور سیاست اور

اسی طرح جماعت سے متعلق تمام امور کی وہ تنظیم کرتی ہے۔ اس سے آگے بڑھ کر حالتِ امن و جنگ میں حکومتوں کے آپسی تعلقات کے لیے بھی اس کے کچھ اصول و قوانین ہیں۔

شریعت کسی ایک زمانے یا عہد کے لیے بھی مخصوص نہیں ہے، بلکہ وہ ہر زمانے اور ہر عہد کے لیے ہے۔ اور تا قیامِ قیامت ہر دور میں کارآمد ہے۔ شریعت کچھ اس طرز پہ ڈھالی گئی ہے کہ امتدادِ زمانہ کا اس پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، نہ اس کے نئے پن میں کوئی فرق آسکتا ہے۔ نہ اس کے قواعدِ عامہ اور نظریاتِ اساسی میں کسی تغیر کی ضرورت ہے۔ اس کی نصوص کچھ ایسی عمومیت اور لچک اپنے اندر رکھتی ہیں کہ ہر نئی صورتِ حال کے بارے میں وہ فیصلہ دے سکتی ہیں۔ خواہ بحالتِ موجودہ اس صورت کے پیدا ہونے کا امکان بھی نہ ہو۔ یہی اصل ہے کہ شریعت کی نصوص میں کسی تغیر و تبدل کی گنجائش نہیں۔ وہ ایسی ادلتی بدلتی نہیں رہتیں جیسی کہ قوانینِ موضوعہ کی نصوص ادلتی بدلتی رہتی ہیں۔

شریعت اور قانون کے درمیان اس فرق کی بنیاد یہ ہے کہ شریعت اس اللہ جل شانہ کی طرف سے ہے جس کے کلمات میں کوئی تبدیلی نہیں لا تبدیل لکلمات اللہ۔ (یونس: ۶۴) وہ غیب کا جاننے والا اور ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے۔ اس کے علمِ محیط اور قدرتِ کاملہ کے لیے یہ کوئی مشکل نہیں کہ لوگوں کو ہر زمانے میں کام آنے والے نصوص و احکام دے۔ اس کے برخلاف قوانینِ موضوعہ انسان کی پیداوار ہے۔ انسان اپنی وقتی ضروریات کے اعتبار سے انہیں مرتب کرتا ہے۔ آنے والے حالات کا اسے علم نہیں ہوتا۔ اس لحاظ سے اس کی مرتب کردہ نصوصِ قانونی ان حالات کا احاطہ کیے ہوئے نہیں ہوتیں جن کا بحالتِ موجودہ اگرچہ کوئی امکان نہیں ہوتا لیکن آئندہ پیش آسکتے ہیں۔

شریعت ابتدا ہی سے ان جدید ترین نظریات کی حامل ہے جن تک اب کہیں چل کر قوانینِ موضوعہ کی رسائی ہوئی ہے۔ حالانکہ قانون اپنی اصل کے اعتبار سے شریعت سے زیادہ پرانا ہے۔ بلکہ شریعت اپنے دامن میں مختلف ایسے اصولوں اور نظریات کے جواہر ریزے بھی رکھتی ہے جن تک ابھی ہمارے قانون سازوں کا تصور بھی نہیں گیا۔ ہمارے ارباب قانون جن نظام کے اصول چاہتے ہیں اور جن کے قوانین میں موجود ہونے کی انہیں بس تمنا ہی ہے وہ سب ابتدا ہی سے شریعت میں

موجود ہیں۔

۱۷۔ شریعت اور قانون میں کوئی مماثلت نہیں | شریعت اور قانون کی نشو و نما کے بارے میں اتنا کچھ جاننے کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ شریعت اور قانون میں کوئی مماثلت نہیں، نہ ان میں کسی درجہ کی مساوات ہے، نہ ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ شریعت کا مزاج کلی طور پر قانون سے مختلف ہے۔ اور ان میں باہم کوئی مناسبت ہی نہیں۔ اگر شریعت کا مزاج قوانین موضوعہ کا سا ہوتا، تو ہم اسے موجودہ صورت سے بالکل مختلف پاتے۔ ایسی صورت میں چند ابتدائی نامکمل نظریات کی حیثیت سے اس کا آغاز ہوتا۔ اس کے بعد جوں جوں سوسائٹی میں تبدیلیاں اور ترقیاں ہوتی جاتیں، یہ بھی قانون کی طرح بدلتی اور ترقی کے منازل طے کرتی جاتی۔ اس کا دامن ان نئے نئے اصول و نظریات کے جواہر ریزوں سے خالی ہوتا جن سے اب مالا مال ہے اور جن کی بدولت وہ قوانین موضوعہ کے مقابلے میں سربلند ہے۔ بلکہ ہوتا یہ کہ قوانین موضوعہ کے ان نظریات کو جاننے اور ان اصولوں کو اپنانے کے بعد ہزاروں سال میں چل کر کہیں وہ انہیں پا سکتی۔

شریعت اور قانون کے بارے میں ان تاریخی توضیحات سے، ان کے آپسی اختلافات اور ایک کو دوسرے سے ممتاز کرنے والی خصوصیات آپ سے آپ ذہن میں آسکتی ہیں۔ قارئین کے لیے ان کا جاننا چنداں مشکل نہیں۔ تاہم میں یہاں چند بنیادی اختلافات اور جوہری خصوصیات کی وضاحت کروں گا، جس کے بعد جزئی امور پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔

۱۸۔ شریعت اور قانون کے بنیادی اختلافات | اسلامی شریعت قوانین موضوعہ سے بنیادی طور پر تین امور میں مختلف ہے:۔

(۱) قانون انسان کا بنایا ہوا ہے اور شریعت اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کردہ۔ اور دونوں میں ان کے بنانے والوں کی صفات کا عکس دیکھا جا سکتا ہے۔ قانون انسان کا بنایا ہوا ہونے کی وجہ سے انسان کی کمزوری، عاجزی اور بے چارگی کا آئینہ دار ہے یہی وجہ ہے کہ ہمیشہ ادلتا بدلتا اور تغیر و تبدل کا شکار رہتا ہے۔ جب کبھی سوسائٹی میں غیر متوقع تبدیلی ہو یا نئے حالات پیدا ہو

جائیں تو اسی اعتبار سے قانون بھی بدلتا ہے۔ پس قانون کی فطرت ہی میں نقص ہے۔ جب تک اس کے بنانے والے ہی میں کمال کی صفت نہ پیدا ہو اور وہ تمام ہونے والے واقعات و حالات کا احاطہ نہ کر سکے، قانون کبھی کمال کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا۔

اس کے برخلاف شریعت اللہ جل شانہ کی صنعت ہے اور صانع کی قدرت و عظمت، اس کے کمال اور احاطۂ علم پر شاہد۔ جس طرح خدائے علیم و خبیر کا علم ہر شئے کو محیط ہے اسی طرح اس کی شریعت بھی موجودہ و آئندہ کے تمام حالات کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اس میں کسی تغیر و تبدل کی گنجائش نہیں۔ جیسا کہ فرمایا: لا تبدیل لکلمات اللہ۔ (یونس: ۶۴)

اس لیے کہ خواہ زمان و مکان کے کتنے ہی تغیرات ہوں اور خود انسان ہی میں تبدیلیاں کیوں نہ ہو جائیں، اس میں تبدیلی کی ضرورت نہیں ہوگی۔

بعض ایسے لوگوں کے لیے جو شریعت کے اللہ کی طرف سے ہونے ہی کو تسلیم نہیں کرتے، اس کا ماننا مشکل ہے۔ ان کے اطمینان کی یہ صورت ہو سکتی ہے کہ شریعت کی جن صفات کا میں نے تذکرہ کیا ہے ان کی حقیقت جان لیں۔ پھر شریعت میں ان صفات کے موجود ہونے پر ان کے سامنے دلائل رکھے جائیں گے۔ اس کے بعد اگر وہ چاہیں تو غور کریں کہ دوسرے قوانین کے برخلاف شریعت میں ان خصوصیات کے موجود ہونے کا آخر کیا سبب ہو سکتا ہے۔ اور ان خصوصیات کی حامل شریعت آخر کس صانع کے دست صنعت کا کمال ہے۔ آگے چل کر جب شریعت کی خصوصیات پر بحث ہوگی تو ان کے سامنے یہ دلائل رکھے جائیں گے۔ یوں اگر وہ غور کریں تو اس کتاب کی ہر فصل میں اس کے لیے دلائل ہیں۔

جو لوگ شریعت کے اللہ کی طرف سے ہونے پر ایمان رکھتے ہیں، ان کے لیے البتہ ان صفات و خصوصیات کا ماننا کچھ مشکل نہیں۔ انہیں اس کے لیے کسی مادی دلیل کی بھی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ یہ تو ان کے ایمان و تسلیم کا منطقی تقاضا ہے۔ اگر کوئی اس حقیقت پر ایمان لاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان پیدا کیے۔ سورج اور چاند ستارے چلائے۔ پہاڑوں، ہواؤں اور

سمندروں کو مسخر کیا۔ نباتات اُگائے، ماؤں کے پیٹ میں جنین کی تخلیق کی۔ تمام مخلوقات کو ایک نظام کا پابند بنایا جس سے وہ سرتابی نہیں کر سکتے، اور جس میں کسی تغیر و تبدل کی گنجائش نہیں۔ وہ یہ بھی مانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چند ایسے ناقابلِ تغیر قوانین بنا دیئے ہیں جو تمام اشیاء پر حاوی ہیں۔ اور یہ قوانین کمال کی اس حد کو پہنچے ہوئے ہیں جس کا انسان تصور بھی نہیں کر سکتا۔ اسے یہ بھی تسلیم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہر چیز میں پورا کمال اور سلجھاؤ ہے، تو وہ بدرجہ اولیٰ اس حقیقت پر ایمان لائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے شریعتِ اسلامیہ کو افراد، جماعتوں اور حکومتوں کی تنظیم کے لیے ایک ناقابلِ تغیر کامل و مکمل قانون کی حیثیت سے وضع فرمایا تاکہ ان کے معاملات اس کی روشنی میں فیصل ہوں اور ان کی زندگی سنور جائے۔ اور یہ شریعت کمال کے اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہے کہ جس کا انسان تصور بھی نہیں کر سکتا۔

اگر کوئی ان ساری چیزوں کے ماننے کے باوجود محض اپنے اطمینانِ قلب کے لیے ان پر دلیل چاہتا ہے تو آگے اپنے مقام پر اس کی تشفی ہو جائے گی۔ بلکہ انشاء اللہ وہ اس کتاب کی ہر فصل اور اس کے ہر باب میں اپنے اطمینانِ قلب کا سامان پائے گا۔

(۲) قانونِ موضوعہ ایسے وقتی قواعد سے عبارت ہے جنہیں سوسائٹی خود اپنے معاملات کی تنظیم اور اپنی ضروریات کی تکمیل کے لیے وضع کرتی ہے۔ پس قانون ایسے قواعد کا نام ہے جو سوسائٹی سے متأثر ہوتے ہیں یعنی یہ قواعد اگر آج کی سوسائٹی کی سطح سے مطابقت رکھتے ہیں تو کل یہی سوسائٹی کے حالات سے بہت پیچھے رہ جاتے ہیں۔ اس لیے کہ قوانین اس تیزی سے نہیں بدل سکتے جس تیزی سے کہ سوسائٹی میں تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ مختصر یہ کہ قوانینِ موضوعہ سوسائٹی کے وقتی حالات سے مطابقت رکھنے والے وقتی قواعد ہوتے ہیں۔ اور جب کبھی سوسائٹی کے حالات بدل جائیں، ان میں تغیر ناگزیر ہو جاتا ہے۔

اس کے برخلاف شریعت ان قواعد کا نام ہے، جنہیں اللہ تعالیٰ نے سوسائٹی کے معاملات کی تنظیم کی غرض سے وضع فرمایا ہے۔ اور یہ قواعد ہمیشہ باقی رہتے اور کام دینے والے ہیں تا قانون

اور شریعت میں اس حد تک تو اتفاق ہے کہ دونوں کا مقصد سوسائٹی کی تنظیم ہے۔ لیکن اس سے آگے بڑھ کر ان میں عظیم الشان فرق ہو جاتا ہے۔ یعنی یہ کہ اگر قانون وقتی اور ہنگامی چیز ہے تو اس کے برخلاف شریعت کے اصول دائمی اور ناقابلِ تغیر ہیں۔ شریعت کی یہ خصوصیت منطقی طور پر اس بات کی مقتضی ہے کہ:۔

(۱) شریعت کے قواعد ایسی عمومیت اور لچک اپنے اندر رکھیں کہ خواہ کتنا ہی زمانہ گزر جائے سوسائٹی میں کتنی ہی تبدیلیاں ہوں اور ضروریات کتنی ہی متنوع اور متعدد ہو جائیں، یہ ہمیشہ کارآمد رہیں اور سوسائٹی کے تقاضوں کو پورا کریں۔

(۲) شریعت کے قواعد اور نصوص بلندی کی اس شان کو پہنچے ہوئے ہوں کہ کسی زمانے اور کسی دَور میں سوسائٹی کے حالات اور سطح سے پیچھے نہ رہ جائیں۔

یہ جو از روئے منطق ہونا چاہیے، حقیقت یہ ہے کہ واقع میں بھی موجود ہے، بلکہ شریعت اسلامیہ کی یہی وہ اہم خصوصیت ہے جو اسے تمام آسمانی شرائع اور انسانی قوانین سے ممتاز کرتی ہے۔ شریعتِ اسلامیہ کے نصوص و قواعد عموم کی حد کو پہنچے ہوئے ہیں۔ اور ان میں غایت درجہ لچک ہے۔ اس کے علاوہ ان میں ایسی بلندی اور رفعت ہے کہ اس سے آگے بلندی کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا۔

شریعت اسلامیہ پر تیرہ صدیوں سے زیادہ عرصہ گزر چکا۔ اس عرصہ میں کتنی ہی مرتبہ سوسائٹی کی تشکیلات بدلیں۔ افکار و آراء میں تبدیلیاں ہوئیں۔ نئے نئے علوم پیدا ہوئے اور ایسی ایسی ایجادات ہوئیں جن کا انسان تصور بھی نہیں کر سکتا تھا۔ قوانینِ موضوعہ کے قواعد اور نصوص میں کتنے ہی تغیرات ہوئے، تاکہ انہیں جدید حالات اور اس کے تقاضوں کے مطابق بنایا جا سکے، یہاں تک کہ شریعت کے زمانۂ نزول کے قوانین اور آج کے قوانین میں کوئی مناسبت ہی نہ رہی۔ باوجود ان سارے حالات کے اور باوصف اس حقیقت کے کہ شریعت میں نہ کوئی تبدیلی ہوئی اور نہ ہو سکتی ہے، آج بھی اس کے نصوص و قواعد سوسائٹی کی سطح سے کہیں بلند، اس کے

معاملات کی تنظیم اور ضروریات کی تکمیل کے زیادہ بہتر کفیل، انسانی طبائع سے زیادہ قریبی مناسبت رکھنے والے اور دنیا کے امن و اطمینان کے زیادہ بہتر ضامن ہیں۔

اسلامی شریعت کی تائید میں یہ تاریخ کی ایک روشن شہادت ہے۔ اس سے زیادہ واضح ثبوت درکار ہو تو خود نصوص شریعت ہی کا جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے:-

وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ (الشوریٰ: ۳۸) "کام کرتے ہیں آپس کے مشورہ سے"

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:-

لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام

قرآن اور سنت کی یہ دو نصوص، غور کیا جائے تو پوری عمومیت اور سہولت اپنے اندر رکھتی ہیں۔ اور ایسی لچک ان میں ہے کہ ہر زمانہ اور ہر حال میں کارآمد ہوں۔ ان نصوص کے اعتبار سے 'شوریٰ' کا اصول، حکومت کا بنیادی قاعدہ قرار دیا گیا ہے۔ اور اس اصول کی مزید توضیح یہ کی گئی ہے کہ اس سے نہ عام نظام حکومت کو نقصان پہنچے، نہ افراد اور جماعتوں کے مصالح متأثر ہوں۔ شوریٰ کا یہ اصول اور اس کے یہ شرائط شریعت کی رفعت و بلندی کا ایک ناقابلِ انکار ثبوت ہیں۔ ناممکن ہے کہ انسانی دماغ کبھی کسی دور میں بھی اس بلندی تک پہنچ سکے۔

اگر ہم شریعت کی ایک ایک نص کا جائزہ لیں تو ساری ہی نصوص ایسی ہونگی جو عمومیت اور بلندی و رفعت کی شان اپنے اندر رکھتی ہیں۔ جو بھی نص ہمارے سامنے پیش ہو، سب میں ہی ہم یہ خصوصیات پاسکیں گے اور ساری نصوص اس سلسلے میں مثال کا کام دے سکتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ایک اور ارشاد پر بھی اسی حیثیت سے غور کیجیے۔ ارشاد ربانی ہوتا ہے:-

اُدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

"بلا اپنے رب کی راہ پر پکی باتیں سمجھا کر اور نصیحت سُنا کر بھلی طرح اور الزام دے ان کو جس طرح بہتر ہو۔" (النحل: ۱۲۵)

غور کیجیے کہ اس میں کتنی عمومیت اور لچک اور کیسی دوام کی شان ہے۔ دعوت کے لیے جو اصول اور طریق کار اس میں بتایا گیا ہے، کیا اس سے بہتر کسی اصول کا تصور بھی کیا جاسکتا ہے؟ کیا عقل انسانی حکمت، موعظہ حسنہ اور مجادلہ بطریق احسن سے زیادہ بہتر اصول ہمیں دے بھی سکتی ہے؟

اس کے بعد اللہ تعالیٰ کے ان ارشادات پر بھی ایک نگاہ ڈالیے:۔

لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى ۔ (فاطر: ۱۸)

"اور نہ اٹھائے گا کوئی اٹھانے والا بوجھ دوسرے کا۔"

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ۔ (البقرہ: ۲۸۶)

"اللہ تکلیف نہیں دیتا کسی کو مگر جس قدر اس کی گنجائش ہے۔"

اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِيْتَآئِ ذِي الْقُرْبٰى وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۔ (النحل: ۹۰)

"اللہ حکم کرتا ہے انصاف کرنے کا اور بھلائی کرنے کا اور قرابت والوں کو دینے کا اور منع کرتا ہے بے حیائی سے اور نامعقول کام سے اور سرکشی سے"

اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓى اَهْلِهَا وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ ۔ (النساء: ۵۸)

"بے شک اللہ تم کو فرماتا ہے کہ پہنچا دو امانتیں امانت والوں کو اور جب فیصلہ کرنے لگو لوگوں میں تو فیصلہ کرو انصاف سے۔"

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا ۔ اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۔ (المائدہ: ۸)

"کسی قوم کی دشمنی تم کو مجرم نہ بنادے کہ تم انصاف نہ کرسکو۔ انصاف کرو، کیونکہ یہ تقویٰ سے قریب تر ہے۔"

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ ۔ (النساء: ۱۳۵)

"اے ایمان والو قائم رہو انصاف پر، گواہی دو اللہ کی طرف کی، اگرچہ نقصان ہو تمہارا یا ماں باپ کا یا قرابت والوں کا۔"

متذکرہ نصوص بلکہ شریعت کی ساری ہی نصوص کو بنظر غائر دیکھ جائیے اور دیکھئے کہ ان میں عموم اور ہر حال میں کار آمد ہونے کی کیسی شان جھلک رہی ہے۔ جو اصول و مبادی کہ ان میں پیش کیے گئے ہیں، ان میں ایسی بلندی اور رفعت ہے کہ اس سے زیادہ کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

(۳) قانون کو بنانے والی سوسائٹی ہوتی ہے۔ اور وہ اپنے عادات و رسوم اور تاریخی پس منظر سے اس میں رنگ آمیزی کرتی ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ وہ سوسائٹی کے معاملات کی تنظیم کے لیے بنایا جاتا ہے۔ سوسائٹی کی رہنمائی اور توجیہ اس کا مقصد نہیں ہوتا۔ اس طرح قانون سوسائٹی سے مؤخر اور اس کے تغیرات اور تبدیلیوں کا تابع ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں قانون سوسائٹی کا بنایا ہوا ہوتا ہے۔ سوسائٹی قانون کی پیدا کردہ نہیں ہوتی۔

ابتداسے قانون کی یہی اصل تھی۔ لیکن ابھی اس صدی میں یا زیادہ متعین طور پر کہا جائے تو پہلی جنگ عظیم کے بعد سے اس میں تبدیلی ہو گئی ہے۔ اور ان حکومتوں نے جو خاص خاص تحریکوں کی علم بردار تھیں اور نیا نظام دنیا کے سامنے پیش کر رہی تھیں، قانون سے عوام کی توجیہ کا بھی کام لیا۔ اور اسے اپنے مخصوص اغراض کی تکمیل کے لیے اسے آلۂ کار بنایا۔ اس سلسلے میں پہل کمیونسٹ روس اور مصطفیٰ کمال کے ترکی نے کی۔ اس کے بعد فاشی اٹلی اور نازی جرمنی نے اسے درجۂ کمال تک پہنچایا۔ پھر دوسری حکومتوں نے بھی اسے اپنایا۔ چنانچہ اب قانون کی غرض سوسائٹی کی تنظیم کے علاوہ ارباب اقتدار کے حسب منشاء عوام کی رہنمائی اور توجیہ بھی ہے۔

لیکن جہاں تک شریعت کا تعلق ہے۔ یہ ہم جانتے ہیں کہ وہ سوسائٹی کی پیدا کردہ نہیں۔ نہ سوسائٹی کی تبدیلیوں اور تغیرات کا نتیجہ ہوتی ہے، جیسا کہ قوانین موضوعہ کا حال ہے۔ بلکہ یہ اس اللہ تعالیٰ کی صنعت ہے جس نے ہر چیز پوری خوبی سے بنائی ہے۔ پھر شریعت صرف

سوسائٹی کے معاملات کی تنظیم ہی کے لیے وضع نہیں ہوئی جیسا کہ قانون موضوعہ کا حال تھا۔ بلکہ شریعت کا مقصود اولین تو صالح افراد اور صالح جماعت کا پیدا کرنا اور ایک مثالی حکومت اور مثالی دنیا کا وجود میں لانا رہا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کی نصوص اپنے زمانۂ نزول کی دنیا اور اس کی سطح سے بلند و برتر نہیں بلکہ موجودہ دنیا کی سطح سے بھی کہیں ارفع و اعلیٰ ہیں۔ ان نصوص میں ایسے اصول و نظریات پیش کیے گئے ہیں جن تک غیر اسلامی دنیا صدیوں بعد چل کر پہنچ سکی ہے۔ بلکہ بہت سے نظریات ایسے ہیں جن تک دنیا کا دماغ آج تک پہنچ نہیں سکا۔ شریعت کی اس شان کا تقاضا تھا کہ خود اللہ تعالیٰ اس کے وضع کرنے کی ذمہ داری لیتا۔ چنانچہ اس نے پوری شانِ کمال کے ساتھ اسے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا۔ اور رسول کا یہ فریضہ قرار پایا کہ وہ لوگوں کو طاعات اور فضائل کی باتیں بتائیں اور بلندی و کمال کے اس درجہ تک پہنچائیں جو شریعت کا مطلوب ہے۔ شریعت نے اپنا یہ مشن باحسن الوجوہ پورا کر دیا اور خدائے علیم و خبیر کے منشا کی تکمیل کر دی۔ اس نے ریگ زارِ عرب کے شتربانوں کو دنیا کی پیشوائی اور سیادت کے مقام پر پہنچا دیا۔ اور ان بدوؤں کو انسانیت کا معلم و ہادی بنا دیا جو نرے جاہل اور اجڈ گنوار تھے۔

مسلمان جب تک شریعت پر عامل رہے شریعت نے انھیں برابر یہ ثمرات دیے۔ شریعت کو اپنا اصولِ عمل بنا کر وہ ہمیشہ کامیابیوں سے ہم کنار رہے۔ دیکھا قبل کے مسلمانوں نے اسے اپنایا جو بظاہر قلیل التعداد، کمزور اور ہر وقت اس اندیشہ میں گھرے تھے کہ کہیں دوسری قوموں کے دستِ تعدی کا شکار نہ ہو جائیں اور بیس سال کے قلیل عرصے میں ان پستیوں سے بلند ہو کر ساری دنیا کے امام و پیشوا اور انسانیت کے ہادی و رہنما ہو گئے۔ یا تو پستی و گمنامی کا یہ عالم تھا کہ اقوامِ عالم میں ان کا کوئی مقام ہی نہ تھا یا یہ حال ہو گیا کہ ہر طرف انہی کا بول بالا تھا اور چار دانگ عالم میں انہی کے نام کا ڈنکا بج رہا تھا۔ یہ سب ایک شریعت ہی کا معجزہ تھا، جو ان کا اوڑھنا بچھونا تھی۔ جس نے انہیں علم کی دولت دی، ادب سے روشناس کیا۔ دلوں کو جلا دی۔ احساسات و خیالات میں شائستگی پیدا کی۔ عزت و کرامت کا شعور بخشا۔ کامل مساوات، اور عدل کی فضا بنائی۔ نیکی اور بھلائی میں تعاون

کو لازم قرار دیا اور برائی اور گناہ سے دُور رکھا۔ جہالت اور نفس پرستی کے اندھیروں سے نکال کر حریتِ فکر و ضمیر عطا کی۔ اور انہیں یہ بات ذہن نشین کرادی کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ان کا فریضۂ حیات اور مقصدِ وجود ہے۔ ایمان باللہ کے زیور سے آراستہ ہو کر انہیں یہی کام انجام دینا ہے اور ساری دنیا کے سامنے یہی پیغام رکھنا ہے۔

جب تک مسلمانوں کا شریعت سے رابطہ قائم رہا۔ ان کا یہی حال تھا۔ پھر جب انہوں نے اسے چھوڑ دیا تو ان کا وہ مقام بھی جاتا رہا۔ یا تو ترقیوں اور کامیابیوں کی راہ پر گامزن تھے، یا پھر ان اندھیریوں میں پلٹ آئے جن میں عرصے تک ٹامک ٹوئیے مارتے رہے تھے۔ اور ہر ظالم و جابر کے ظلم و ستم کا شکار رہے۔

اس پستی کے عالم میں اہلِ یورپ کی طرف ان کی نگاہیں گئیں اور اُن کی ترقیوں نے ان کی آنکھیں خیرہ کر دیں۔ انہوں نے سوچا کہ اہلِ یورپ کی ترقی کا راز ان کے ترقی یافتہ قوانین اور اصول میں پوشیدہ ہے چنانچہ ان کی نقل شروع کردی اور اپنے آپ کو ان کے طرز پر ڈھالنا چاہا لیکن یہ کوئی ان کے مرض کا علاج نہیں تھا، بلکہ اُلٹا مرض بڑھانے والی تھی۔ چنانچہ اس غلط نقالی نے ضلالت و گمراہی، ذلت و ناداری اور ضعف و کمزوری کے ساتھ ساتھ، انہیں ٹکڑے ٹکڑے کر کے رکھ دیا اور مختلف فرقوں اور گروہوں میں بانٹ دیا۔ ہر گروہ اپنے آپ میں مست تھا اور کسی کو خاطر میں نہ لاتا تھا۔ پھر ان کے درمیان ایسی جوتی پیزار شروع ہو گئی کہ تحسبھم جمیعا وقلوبھم شتّٰی کا منظر سامنے آگیا۔

اگر مسلمانوں کے اچھے دن ہوتے تو یہ کھلی ہوئی حقیقت ان کی نگاہوں سے اوجھل نہ رہتی کہ ان کی شریعت ہر لحاظ سے کامل اور ہر قسم کے نقص سے پاک ہے۔ اپنے دامن میں سوسائٹی کی ترقی کے تمام اصول و آئین رکھتی ہے۔ قوموں کے عروج کے دن ہوں یا زوال کے آثار ہر حال میں ایک شریعت ہی ان کے لیے صحیح دستورِ عمل ہے، اور یہی ان کی ترقی کی ضامن ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ اس کا مقصود ایک صالح سوسائٹی کا روبراہ لانا اور اسے ترقی کی راہیں دکھانا ہے۔

مسلمانوں کی تاریخ میں خود عبرت و نصیحت پذیری کا بہت بڑا سامان ہے۔ اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ مسلمانوں کو زندگی بخشنے والی یہی شریعت ہے۔ اسی نے انہیں تمام قوموں کی امامت عطا کی تھی اور تمام قوموں پر غلبہ و تسلط بخشا تھا۔ اس سے اس بات کا بھی ثبوت ملتا ہے کہ مسلمانوں کی زندگی ترقی اور کامیابی سب اسی پر منحصر ہے اور اس کو اپنا دستورِ عمل بنانے ہی میں ان کی بقا ہے۔ شریعت ہی مسلمانوں کی اصل بنیاد ہے۔ بلکہ وہ مسلمان ہیں ہی اس لیے کہ اسلامی شریعت کے ماننے والے ہیں۔

آگے بڑھنے سے پہلے اس بات کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ آج اگر قوانین موضوعہ نے سوسائٹی کی رہنمائی و توجیہ کو قانون کی غرض بنا لیا ہے، تو یہ ان کی کوئی جدت نہیں ہے۔ بلکہ اس باب میں وہ شریعت کے نقشِ قدم پر چل رہے ہیں، جس کا آج سے تیرہ سو سال پہلے ہی سے یہ اصول ہے کہ وہ سوسائٹی کی تعمیر کرتی ہے، اسے صحیح رُخ پر ڈالتی ہے پھر اس کے معاملات کی تنظیم کرتی ہے۔ اگر آج علمائے قانون ایک نئے اصول کو پالینے کے بلند بانگ دعاوی کرتے ہیں تو یہ ان کی خوش فہمی ہے یا حقیقت سے ناواقفیت۔

۱۹ شریعت کو قانون سے ممتاز کرنے والی چند جوہری خصوصیات | ان بنیادی اختلافات کی توضیح کے بعد، اب ہم آسانی کے ساتھ شریعت کی وہ جوہری خصوصیات معلوم کر سکتے ہیں، جو اسے قوانین موضوعہ سے ممتاز کرتی ہیں۔ اصل یہ ہے کہ وہ تمام امور جن میں شریعت قوانین سے مختلف ہے اس کی امتیازی خصوصیات ہیں۔ اس لحاظ سے بیان کردہ اختلافات کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ شریعت قوانین کے مقابلے میں تین امتیازی خصوصیات رکھتی ہے۔

پہلی خصوصیت اس کا کمال ہے یعنی ایک کامل و مکمل شریعت کو جن قواعد و اصول اور نظریات کی ضرورت ہو سکتی ہے وہ سارے کے سارے اس میں موجود ہیں۔ اور اس اعتبار سے وہ دوسروں کی خوشہ چینی سے قطعاً بے نیاز ہے۔ حال سے گزر کر مستقبل بعید میں بھی وہ سوسائٹی کی تمام ضروریات کی پوری طرح کفیل ہو سکتی ہے۔

دوسری خصوصیت اس کی رفعت و بلندی ہے۔ یعنی اس کے قواعد و اصول سوسائٹی

کی سطح سے بلند درجہ پر فائز ہیں، اور ان کی یہ بلندی ہمیشہ قائم رہنے والی ہے۔ یہ کچھ ایسے اصول و نظریات کی حامل ہے کہ خواہ سوسائٹی کتنے ہی ترقی کے منازل کیوں نہ طے کرے اور اس کی سطح کتنی ہی بلند کیوں نہ ہو جائے، اس کی بلندی قائم ہی رہے گی۔

تیسری خصوصیت اس کا دوام ہے یعنی خواہ کتنی ہی مدت گزر جائے اور کیسے ہی حالات بدل جائیں، شریعت کی نصوص میں نہ اصلاح و ترمیم کی گنجائش ہے، نہ تبدیلی و تغیر کی۔ اس کی نصوص ہمیشہ قائم و باقی رہنے والی ہیں۔ اور اس شان سے باقی رہنے والی ہیں کہ ہر زمانہ اور حالات کی ضروریات کو پورا کریں۔

شریعت کی یہ تینوں خصوصیات، باوجود اپنی الگ الگ حیثیت کے غور کیا جائے تو ایک ہی اصل سے تعلق رکھتی ہیں اور ایک ہی حقیقت کے مختلف مظاہر ہیں۔ وہ یہ کہ اسلامی شریعت اللہ تعالیٰ کی جانب سے نازل کردہ ہے، اور اسی خالق جلّ وعلا کی بنائی ہوئی ہے۔ اگر یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے نہ ہوتی تو اس میں کمال، رفعت و بلندی اور دوام کی یہ شان نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ یہ خصوصیات ایک قادر مطلق خالق کی صنعت میں تو ہو سکتی ہیں۔ لیکن کمزور و عاجز مخلوق کی کسی صنعت میں اس کا ہونا ناممکنات سے ہے۔

۲۰۔ متذکرہ خصوصیات پر دلائل | خصوصیات کی اس وضاحت کے بعد یہ امر بحث طلب رہ جاتا ہے کہ شریعت میں یہ ساری خصوصیات موجود ہیں کہ نہیں۔ اس کے لیے ہم ذیل میں اسلامی شریعت کے چند اہم نظریات اور اصول پیش کر رہے ہیں۔ جنہیں یا تو قوانین موضوعہ نے بعد میں چل کر اپنا لیا ہے یا ابھی تک ان سے تہی دامن ہی ہیں۔ ہم دیکھیں گے کہ ان (اصول و نظریات) میں یہ ساری خصوصیات بدرجۂ اتم پائی جاتی ہیں۔ اس سے آگے بڑھ کر ہم نے اس کتاب میں جن جن اصول و قوانین کا ذکر کیا ہے، اور جو قواعد بھی زیر بحث آئے ہیں ان سب میں یہ ساری صفات پائی جائیں گی۔ یہ حقیقت واقعہ ایسی زبردست اور ناقابل انکار شہادت ہے کہ اس کے بعد مزید کسی دلیل و حجت کی ضرورت نہیں رہتی۔

۱۲ - نظریۂ مساوات | نظریہ مساوات اسلامی شریعت کا ایک ایسا مابہ الامتیاز ہے، جو ابتداہی سے پوری وضاحت اور قطعیت کے ساتھ اس میں پایا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّ اُنْثٰى وَ جَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ۔ (الحجرات - ۱۳)

"اے آدمیو! ہم نے تم کو بنایا ایک مرد اور ایک عورت سے اور رکھیں تمہاری ذاتیں اور قبیلے تاکہ تمہاری پہچان ہو۔ عزت اللہ کے یہاں اسی کو بڑی، جس کو ادب بڑا۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حقیقت ان الفاظ میں پیش فرمائی ہے:۔

الناس سواسیة کاسنان المشط الواحد لافضل لعربی علی عجمی الا بالتقوی۔

"تمام انسان کنگھی کے دانوں کی طرح برابر ہیں۔ کسی عربی کو عجمی پر فضیلت نہیں، مگر یہ کہ تقویٰ کی بنیاد پر۔"

ان ہی معنی میں آپ کا ایک اور قول ہے۔

ان اللہ قد اذھب بالاسلام نخوۃ الجاھلیة وتفاخرھم بآبائھم لان الناس من آدم وآدم من تراب واکرمھم عند اللہ اتقاھم۔

اللہ تعالیٰ نے اسلام میں جاہلیت کے غرور اور آباء پر فخر کو سرے سے ختم فرما دیا ہے۔ اس لیے کہ تمام انسان آدم سے ہیں اور آدم مٹی سے تھے۔ ان میں اللہ کے پاس اگر کوئی بزرگ قرار پا سکتا ہے تو وہ جو ان میں زیادہ متقی ہو۔

ان نصوص کے اعتبار سے مساوات مطلق طور پر فرض کی گئی ہے۔ اس میں کسی قسم کی کوئی قید یا استثنا نہیں۔ تمام انسانوں پر یا دوسرے الفاظ میں تمام دنیا پر اس نظریہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ نہ فرد کو فرد پر فضیلت حاصل ہے، نہ جماعت کو جماعت پر۔ نہ جنس کو جنس پر نہ رنگ کو رنگ پر۔ سید اور مسود، حاکم اور محکوم سب آپس میں برابر ہیں۔ ع

نہ کوئی بندہ رہا اور نہ کوئی بندہ نواز

نص قرآنی کے الفاظ پر غور کیجیے۔ وہ صاف صاف لوگوں کے سامنے یہ حقیقت رکھتی ہے کہ وہ سب خواہ مرد ہوں کہ عورت ایک ہی اصل سے پیدا ہوئے ہیں۔ جب اصل ایک ہے تو اختلاف کوئی معنی نہیں رکھتا۔ بلکہ اصل کی یہ یکسانیت ان کے درمیان کامل مساوات کی مقتضی ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد پر نظر ڈالیے۔ کیسی صراحت کے ساتھ بتایا جا رہا ہے کہ جب تمام انسان ایک ہی شخص سے تعلق نسبی رکھتے ہیں تو اصولی حیثیت سے آپس میں ہم مرتبہ ہیں۔ اور اس مساوات کی مثال ایسی ہے جیسی کنگھی کے دانے۔ جس طرح کنگھی کے دانے سب آپس میں برابر ہوتے ہیں، اسی طرح انسانوں کے درمیان بھی برتری اور کمتری کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

کامل و مکمل مساوات کا یہ نظریہ وحی الٰہی کی رہنمائی سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے حالات میں اور ایسی قوم کے درمیان پیش فرمایا جس کی زندگی کی بنیاد ہی آپس میں فخر و غرور اور بڑائی جتانے پر تھی۔ مال وجاہ اور رنگ و نسل پر تفاخر کا جذبہ ان کے خمیر میں تھا۔ وہ اپنے سلسلۂ نسبی پر فخر کرتے تھے اور قبیلہ و جنس پر گھمنڈ ان کا شیوہ تھا۔ اس لحاظ سے اسلام کا یہ نظریۂ مساوات اس وقت کے اجتماعی حالات اور سوسائٹی کی ضروریات کی پیداوار نہیں تھا۔ بلکہ ایک طرف اگر سوسائٹی کو بلند سطح پر پہنچانے اور اسے ترقی کی راہ پر ڈالنے کی ضرورت اس کی محرک تھی تو دوسری طرف ایک کامل و مکمل اور دائمی شریعت کے مزاج کا بھی یہ تقاضا تھا کہ وہ ہر اعتبار سے مکمل اور سارے ہی اصول و نظریات کی حامل ہو۔

اس میں بھی کسی اختلاف کی گنجائش نہیں کہ نصوص کے الفاظ انتہائی درجہ عموم اور لچک اپنے اندر رکھتے ہیں۔ حالات کتنے ہی بدل جائیں اور زمان و مکان و اشخاص کے کتنے ہی تغیرات ہوں نصوص کے الفاظ ایسی وسعت کے حامل ہیں کہ ان ساری تبدیلیوں اور تغیرات کی ان میں گنجائش ہے۔ ایک دائمی شریعت میں چونکہ کسی تبدیلی و ترمیم کی گنجائش نہیں رکھی جا سکتی تھی اس لیے اس کی نصوص میں ایسی وسعت ضروری تھی۔

مساوات کا یہ نظریہ اسلامی شریعت میں کوئی تیرہ سو سال سے چلا آرہا ہے۔ لیکن قوانینِ موضوعہ میں اٹھارہویں صدی کے اواخر یا انیسویں صدی کے اوائل سے پہلے اس کا سراغ نہیں ملتا۔ اس لحاظ سے اسلامی شریعت نے مساوات کا یہ نظریہ قوانین موضوعہ سے کوئی گیارہ سو سال پہلے پیش کیا ہے۔ اور اب گیارہ سو سال بعد قوانین موضوعہ میں یہ نظر آیا ہے تو کوئی جدت نہیں ہوئی، نہ یہ ان قوانین کی کوئی قابلِ فخر خصوصیت ہے۔ بلکہ یہ تو واضح طور پر شریعت کی خوشہ چینی ہے۔ اس سے بڑھ کر عجیب حقیقت یہ ہے ـــ جسے قارئین آگے چل کر محسوس کریں گے ـــ کہ قوانینِ موضوعہ میں اس نظریہ کی تطبیق بہت محدود پیمانے پر ہوتی ہے۔ اس میں وسعت اور اطلاق کی ایسی شان نہیں جیسی کہ اسلامی شریعت میں ہے۔

۲۲۔ نظریۂ مساواتِ مرد وزن | 'مساواتِ مرد وزن' کا یہ نظریہ دراصل اسلام کے 'عام نظریۂ مساوات' ہی کا ایک جزء اور اسی کی تطبیق ہے۔ اس کی اہمیت کے لحاظ سے ہم نے اسے علیحدہ مستقل حیثیت دینی ضروری سمجھی، اور خصوصیت سے بیان کیا ہے۔ یوں بھی یہ شریعت کی رفعت وبلندی اور حقوق وفرائض کے تعین میں اس کی حکمت وعدالت کی واضح دلیل ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شارع نے کس طرح اصولِ عامّہ کی ٹھیک ٹھیک تطبیق دی ہے۔ اور پھر یہ تطبیق صرف برائے تطبیق نہیں ہے بلکہ کوئی اصولی فائدہ یا کسی خاص نقصان کا دفع کرنا اس کے پیشِ نظر ہے۔

اسلامی شریعت کا عام قاعدہ یہ ہے کہ حقوق اور واجبات میں عورت مرد کے مساوی درجہ رکھتی ہے۔ اگر مرد کے کچھ حقوق ہیں تو عورت کے بھی کچھ حقوق ہیں۔ اگر مرد پر کچھ فرائض عائد ہوتے ہیں تو عورت کے ذمہ بھی کچھ فرائض ہیں۔ جس طرح مرد عورت کے مقابلہ میں کچھ التزامات کا پابند ہے، اسی طرح عورت پر بھی مرد کے تعلق سے کچھ التزامات عائد ہوتے ہیں۔ مرد کے مقابلہ میں جو حق بھی وہ رکھتی ہے اس کے اعتبار سے کچھ فرائض بھی اس پر عائد ہوتے ہیں جو مرد کے تعلق سے اسے ادا کرنے چاہئیں۔ اسی طرح مرد بھی عورت کے مقابلہ میں جو حق رکھتا ہے

اس کے اعتبار سے اس کے ذمہ کچھ فرائض بھی ہیں جو عورت کے تعلق سے اسے انجام دینے ہوتے ہیں۔
یہی مطلب ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد کا :۔

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۔ (البقرہ : ۲۲۸)

" اور عورتوں کا بھی حق ہے جیسا کہ مردوں کا ان پر حق ہے، دستور کے موافق "

لیکن اسلامی شریعت نے مساوات مرد و زن کے اس عام نظریہ کے ساتھ ساتھ مرد کو عورت کے مقابلہ میں ایک خصوصیت بھی عطا کی ہے اور اسے ایک برتری بخشی ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہوتا ہے :۔

وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ (البقرہ : ۲۲۸) " اور مردوں کو عورتوں پر فضیلت ہے "

اس خصوصیت اور برتری کی حدود قرآن نے ایک اور جگہ اس طرح واضح فرمائی ہیں :۔

اَلرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَا اَنْفَقُوا مِنْ اَمْوَالِهِمْ ۔ (النساء : ۳۴)

" مرد حاکم ہیں عورتوں پر اس لیے کہ بڑائی دی اللہ نے ایک کو ایک پر اور اس واسطے کہ خرچ کیے انہوں نے اپنے مال "

مطلب یہ ہے کہ یہ برتری ان کی مشترک زندگی میں سرداری اور حاکمیت کی برتری ہے۔

یہ ایک واضح بات ہے کہ جب مرد شرعاً اپنے اہل کے نان نفقہ، اولاد کی تربیت اور خاندان کے تمام امور کا پہلا ذمہ دار ہے تو اسی کو سرداری اور برتری کا مقام بھی حاصل ہونا چاہیے۔ اس کی ان ذمہ داریوں کا یہ تقاضا ہے کہ اسے ذمہ دارانہ مقام حاصل رہے اور اس کی بات کا وزن ہو۔ اس لحاظ سے مرد کا یہ اقتدار اس کی ذمہ داریوں کے مقابلے میں ہے تاکہ وہ انہیں بخوبی ادا کر سکے۔ شریعت کا ایک عام قاعدہ ہے۔ السلطة بالمسئولية۔ بڑائی اور اقتدار ذمہ داریوں کے لحاظ سے ہے۔ مرد کی برتری کے اس اصول میں اس قاعدہ کی صحیح اور دقیق تطبیق نظر آتی ہے۔ یہی بات ہے جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے۔ کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتہ ۔ امام اپنی سلطنت کا راعی ہے اور اس پہ

اپنی رعیت کی ذمہ داری ہے۔ مرد گھر کا راعی ہے اور وہ اپنی رعیت کا ذمہ دار ہے۔ عورت اپنے شوہر کے گھر کی راعیہ ہے اور اس پر اس کی رعیت کی ذمہ داری ہے۔

مردوں کی عورتوں پر یہ برتری اور فضیلت ان کے مشترک امور کے لحاظ سے ہے ورنہ عورت کے ذاتی اور خاص معاملات میں اس کا کوئی دخل نہیں۔ وہ بلا شرکت غیرے اپنے کچھ حقوق رکھتی ہے اور اس میں تصرف کی مجاز ہے۔ کسی مرد کو خواہ وہ شوہر ہو یا باپ نہ اس پر نگرانی کا حق ہے نہ وہ اس میں کوئی دخل دے سکتا ہے۔

اسلامی شریعت میں مساوات مرد و زن کا یہ اصول اس کی ابتدا سے یعنی کوئی تیرہ سو سال سے موجود ہے۔ شریعت نے ایسے وقت اور ایسے حالات میں حقوق و واجبات میں مساوات کے اس اصول کو پیش فرمایا جب کہ دنیا کے لیے یہ نظریہ بڑا ہی اجنبی تھا اور وہ اسے ماننے کے لیے تیار نہ تھی۔ اس لحاظ سے یہ اصول کچھ سوسائٹی کے حالات و ضروریات کی پیداوار نہیں بلکہ ایک کامل اور دائمی شریعت کے مزاج کا تقاضا تھا۔

یہ حقیقت کہ قوانین موضوعہ نے انیسویں صدی میں چل کر یہ اصول تسلیم کیا ہے شریعت کی رفعت و بلندی کی واضح دلیل ہے۔ بلکہ بعض قوانین میں اب بھی یہ خامی ہے کہ وہ عورتوں کو ان کے خاص معاملات میں بھی مردوں کی اجازت کا پابند رکھتے ہیں اور آزادانہ تصرف کی اجازت نہیں دیتے۔

ہم بڑی آسانی کے ساتھ یہ دیکھ سکتے ہیں کہ ان نصوص میں کتنی عمومیت اور کیسی لچک ہے۔ اور کس طرح یہ ہر حال اور ہر مسئلہ میں کارآمد ہو سکتی ہیں۔ اس کے ساتھ ان کے کمال اور رفعت و بلندی کو بھی نگاہ میں رکھیے۔ ہم پورے زور کے ساتھ کہہ سکیں گے کہ شریعت کی نصوص میں کسی ترمیم و تبدیلی کی نہ گنجائش ہے نہ حاجت۔

۲۳۔ **نظریۂ حریت** شریعت کے بنیادی اصولوں میں سے ایک اس کا نظریۂ حریت ہے، جسے اس نے انتہائی بہترین انداز میں پیش کیا ہے۔ شریعت تمام انسانوں کو فکر و ضمیر، عقیدہ و اعتقاد اور قول و اظہار کی پوری آزادی دیتی ہے۔ ذیل میں ہم ان تینوں شعبوں پر یکے بعد دیگرے بحث کریں گے۔

۴۲۔ حریتِ فکر | اسلامی شریعت مکمل حریتِ فکر کی علمبردار ہے۔ وہ عقل کو ہر قسم کے اوہام و خرافات اور تقلیدی بندھنوں سے آزاد دیکھنا چاہتی ہے۔ اور تمام دُور از قیاس اور بعید از عقل باتوں کو رد کر دینے کی داعی ہے۔ وہ انسان کے حاسۂ فکر کو بیدار کرتی اور ہر بات کو پہلے عقل کے ترازو میں تولنے کی دعوت دیتی ہے۔ اس کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہی بات مانی جا سکے گی جو عقل کے لیے قابلِ قبول ہو گی، ورنہ پایۂ اعتبار سے ساقط اور ناقابلِ قبول ہو گی۔ وہ کسی کو اس کی اجازت نہیں دیتی کہ عقل و فکر سے کام لیے بغیر، اندھا دھند کسی چیز پر ایمان لائے۔ وہ اسے بھی جائز نہیں قرار دیتی کہ انسان بغیر سمجھے بوجھے کوئی بات زبان سے نکالے یا کوئی کام کرے۔

حقیقت تو یہ ہے کہ اسلامی دعوت کی بنیاد ہی عقل پر رکھی گئی ہے، اور یہی اس کی اساس ہے۔ قرآن کریم کو دیکھ جائیے۔ آپ دیکھیں گے کہ وجودِ باری کے ثابت کرنے، لوگوں پر اسلام کی حقانیت واضح کرنے اور انہیں ایمان پر اکسانے کے سارے امور میں وہ بنیادی طور پر عقل کی قوتوں کو بیدار کرنے سے کام لیتا ہے۔ مختلف انداز اور نئے نئے ڈھنگ سے زمین و آسمان اور دوسری مخلوقات کی پیدائش کی طرف ان کی توجہات پھیرتا ہے۔ ان کی اپنی جانوں میں غور و فکر پر اُکساتا ہے۔ نظروں کے سامنے پھیلی ہوئی دنیا اور علمِ سماعی میں آنے والے واقعات و حقائق کی کنہ اور اصل جاننے کی دعوت دیتا ہے، تاکہ اس طرح وہ اپنے خالق کو پہچان سکیں، اور حق و باطل میں تمیز کر پائیں۔

ایسی آیات بے شمار ہیں جو عقل سے کام لینے پر اُکساتی اور فکر کو ہر ایک بندھن سے آزاد کرنے کی دعوت دیتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِیْ تَجْرِیْ فِی الْبَحْرِ بِمَا یَنْفَعُ النَّاسَ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَاَحْیَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِیْهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ وَّتَصْرِیْفِ الرِّیٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ ۔ (البقرہ: ۱۶۴)

"بے شک آسمان اور زمین کے پیدا کرنے میں اور رات اور دن کے بدلتے رہنے میں اور کشتیوں

میں جو کہ لے کر چلتی ہیں دریا میں لوگوں کے کام کی چیزیں اور پانی میں جس کو کہ اتارا اللہ نے آسمان سے پھر جلایا اُس سے زمین کو اس کے مرنے کے بعد اور پھیلائے اس میں سب قسم کے جانور اور ہواؤں کے بدلنے میں اور بادل میں جو کہ تابعدار ہے اس کے حکم کا درمیان آسمان اور زمین کے بے شک ان سب چیزوں میں نشانیاں ہیں عقلمندوں کے لیے۔"

قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا (السبا: ۴۶)

"تو کہہ میں تو ایک ہی نصیحت کرتا ہوں تم کو کہ اٹھ کھڑے ہو اللہ کے نام پر دو دو اور ایک ایک، پھر دھیان کرو۔"

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى۔ (الروم: ۸)

"کیا دھیان نہیں کرتے اپنے جی میں کہ اللہ نے جو بنائے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے بیچ میں ہے سو ٹھیک سادھ کر اور وعدہ مقررہ پر۔"

قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ (یونس: ۱۰۱)

"تو کہہ دیکھو تو کیا کچھ ہے آسمانوں میں اور زمین میں اور کچھ کام نہیں آتیں نشانیاں اور ڈرانے والے ان لوگوں کو جو نہیں مانتے۔"

فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ۔ خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ۔ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (الطارق۔ ۵ تا ۷)

"اب دیکھ لے آدمی کہ کاہے سے بنا ہے، ایک اچھلتے ہوئے پانی سے جو نکلتا ہے پیٹھ کے بیچ سے اور چھاتی کے بیچ سے۔"

أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ۔ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ۔ (الغاشیہ)

"بھلا کیا نظر نہیں کرتے اونٹوں پر کہ کیسے بنائے ہیں اور آسمان پر کہ کیسا اس کو بلند کیا ہے اور پہاڑوں پر کہ کیسے کھڑے کر دیئے ہیں اور زمین پر کہ کیسی صاف بچھائی ہے۔"

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ - (ق: ۳۷)

"اس میں سوچنے کی جگہ ہے اس کو جس کے اندر دل ہے یا لگائے کان دل لگا کر۔"

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ - (آل عمران: ۷)

"اور سمجھانے سے وہی سمجھتے ہیں جن کو عقل ہے۔"

قرآن کے نزدیک عقل سے کام نہ لینا، فکری قوتوں کو معطل کیے رکھنا، اندھا دھند ہر کسی کی پیروی کیے جانا اور خرافات و اوہام کے پیچھے چل کر بے سمجھے بوجھے رسوم و رواج سے چمٹے رہنا، انسان کا بہت بڑا عیب ہے۔ ایسے انسانوں کو وہ چوپایوں سے بھی بدتر قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں عقل و فکر کی صلاحیت دے کر دوسری مخلوقات سے ممتاز کیا تھا، لیکن اس کے باوجود انہوں نے سمجھ بوجھ سے کام نہ لیا تو حقیقت یہ ہے کہ وہ چوپایوں سے بھی گئے گذرے ہو گئے۔

ذیل کی آیات میں یہی حقیقت پیش کی گئی ہے:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ - وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ - (البقرہ: ۱۷۰-۱۷۱)

"اور جب کوئی ان سے کہے کہ تابعداری کرو اس حکم کی جو کہ نازل فرمایا اللہ نے تو کہتے ہیں ہرگز نہیں ہم تو تابعداری کریں گے جس پر دیکھا ہم نے اپنے باپ دادوں کو، بھلا اگرچہ ان کے باپ دادا نہ سمجھتے ہوں کچھ بھی اور نہ جانتے ہوں سیدھی راہ، اور مثال ان کافروں کی ایسی جیسے پکارے کوئی شخص ایک چیز کو جو کچھ نہ سنے سوا پکارنے اور چلانے کے۔ بہرے، گونگے، اندھے ہیں، سو وہ کچھ نہیں سمجھتے۔"

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا

فَاِنَّھَا لَا تَعْمَی الْاَبْصَارُ وَلٰکِنْ تَعْمَی الْقُلُوْبُ الَّتِیْ فِی الصُّدُوْرِ - (الحج: ۴۶)

"کیا سیر نہیں کی ملک کی جو ان کے دل ہوتے جن سے سمجھتے یا کان ہوتے جن سے سنتے سو کچھ آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں پر اندھے ہو جاتے ہیں دل جو سینوں میں ہیں۔"

وَلَقَدْ ذَرَاْنَا لِجَھَنَّمَ کَثِیْرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ، لَھُمْ قُلُوْبٌ لَّا یَفْقَھُوْنَ بِھَا وَلَھُمْ اَعْیُنٌ لَّا یُبْصِرُوْنَ بِھَا، وَلَھُمْ اٰذَانٌ لَّا یَسْمَعُوْنَ بِھَا - اُولٰٓئِکَ کَالْاَنْعَامِ بَلْ ھُمْ اَضَلُّ، اُولٰٓئِکَ ھُمُ الْغٰفِلُوْنَ - (الاعراف: ۱۷۹)

"اور ہم نے پیدا کیے دوزخ کے واسطے بہت سے جن اور آدمی، ان کے دل ہیں کہ ان سے سمجھتے نہیں اور آنکھیں ہیں کہ ان سے دیکھتے نہیں اور کان ہیں کہ ان سے سنتے نہیں۔ وہ ایسے ہیں جیسے چوپائے بلکہ ان سے بھی زیادہ بے راہ، وہی لوگ ہیں غافل۔"

غور و فکر پر اس طرح اکسانے کے بعد، شریعت نے انسان کو پوری فکری آزادی دی ہے۔ وہ جیسے اور جس طرح چاہے سوچ سکتا ہے۔ اس پر کوئی پابندی نہیں ہے۔ اگر وہ ناجائز اور حرام امور کے بارے میں بھی سوچے تو اس پر کوئی سزا نہیں ہے۔ اس لیے کہ شریعت، احادیثِ نفس پر کوئی مواخذہ نہیں کرتی۔ اس کے نزدیک کسی ناجائز کام کے کرنے یا ناجائز بات کے کہنے کے بارے میں سوچنا کوئی قابلِ مواخذہ جرم نہیں ہے۔ ہاں اگر اس نے اس سے آگے بڑھ کر ناجائز کام کیا یا غلط بات کہی تو اس پر اسے سزا ملے گی۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے یہی بات مترشح ہوتی ہے۔ فرمایا:

ان اللہ تجاوز لامتی عما وسوست او حدثت بہ انفسھا مالم تعمل بہ او تتکلم۔

"اللہ تعالیٰ نے میری امت کو وسوسہ اور حدیثِ نفس کے مواخذہ سے معاف فرمایا ہے الّا یہ کہ وہ کام کیا جائے یا وہ بات کہی جائے۔"

۴۔ حریتِ عقیدہ | اسلامی شریعت وہ پہلی شریعت ہے جس نے مکمل طور پر عقیدہ و اعتقاد کی آزادی کی ضمانت دی اور اس حق کی پوری پوری پشت پناہی کی ہے۔ اسلامی شریعت کے لحاظ

سے انسان آزاد ہے کہ وہ جو عقیدہ چاہے اختیار کرے۔ کسی کو اس کی اجازت نہیں کہ اسے ترکِ عقیدہ پر مجبور کرے یا اس کے اظہار سے روکے۔

اسلامی شریعت نے محض نظری طور پر ہی حریت کا یہ نظریہ پیش نہیں کیا بلکہ اس کی حمایت و صیانت کے لیے دو عملی طریقے بھی پیش فرمائے۔

ایک یہ کہ تمام انسانوں پر دوسروں کے حقِ آزادیٔ عقیدہ کا احترام لازمی قرار دیا۔ کسی کے لیے یہ جائز نہیں کہ دوسرے کو کسی عقیدہ کے قبول کرنے یا چھوڑنے پر مجبور کرے۔ دوسروں کے عقیدے کے بارے میں کچھ کہا بھی جائے تو بطریقِ احسن کہا جائے اور قائل کیا جائے۔ ان کے اعتقاد کی غلطی دلائل سے واضح کی جائے۔ اگر اس طرح قائل ہو کر کسی نے اپنا عقیدہ بدل لیا تو پھر کوئی حرج نہیں ہے۔ نہ اس پر کوئی حرج ہے جس نے اپنا عقیدہ بدل لیا، نہ اس پر جس نے اسے اس پر جائز طریقوں سے آمادہ کیا۔ لیکن اگر کوئی ساری وضاحتوں کے بعد بھی اپنا عقیدہ نہ بدلے تو اس پر کوئی جبر و اکراہ نہیں، نہ کسی قسم کا دباؤ اس پر ڈالا جا سکتا ہے۔ فریقِ ثانی کے لیے یہ بات کافی ہے کہ اس نے اپنا فریضہ ادا کر دیا۔ غلطی کی وضاحت کر دی، صحیح راستہ بتا دیا۔ اور اس میں کوئی کوتاہی نہیں کی۔ ان ہی معنی کی وضاحت آپ کو ان آیات میں ملے گی جو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو مخاطب کر کے ارشاد فرمائیں:-

لَاۤ اِكْرَاهَ فِی الدِّیْنِ (البقرہ: ۲۵۶) "زبردستی نہیں دین کے معاملہ میں"

وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَاٰمَنَ مَنْ فِی الْاَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِیْعًا ؕ اَفَاَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتّٰی یَكُوْنُوْا مُؤْمِنِیْنَ (یونس: ۹۹)

(اور اگر تیرا رب چاہتا بے شک ایمان لے آتے جتنے لوگ کہ زمین میں ہیں سارے تمام۔ اب کیا تو زبردستی کرے گا لوگوں پر کہ ہو جائیں باایمان۔)

فَذَكِّرْ ؕ اِنَّمَاۤ اَنْتَ مُذَكِّرٌ ؕ لَسْتَ عَلَیْهِمْ بِمُصَۜیْطِرٍ ۔ (الغاشیہ: ۱۸)

"سو تو سمجھائے جا، تیرا کام تو یہی سمجھانا ہے، تو نہیں ان پر داروغہ"

وَمَا عَلَى الرَّسُوْلِ اِلَّا الْبَلٰغُ الْمُبِيْنُ - (النور: ۵۴)

"اور پیغام لانے والے کا ذمہ نہیں مگر پہنچا دینا کھول کر"

دوسرا اصول اس سلسلے میں یہ قرار دیا کہ ایک انسان کا کسی عقیدہ کو تسلیم کر لینا محض سلبی حیثیت کا نہ ہو۔ بلکہ ایجابی طور پر وہ اس کے لیے کام کرے۔ اور عملی طور پر اس کی حمایت کا حق ادا کرے۔ اگر وہ اس سے عاجز ہو تو اس پر دوسرے ایسے ملک کو ہجرت کر جانا فرض ہے جہاں اس ملک کے برخلاف اس کے عقیدہ کا احترام کیا جاتا ہو اور جہاں اس کا اعلان ممکن ہو۔ اگر با وجود قدرت کے اس نے ہجرت نہ کی تو دوسروں کے ظلم سے پہلے اس نے خود ہی اپنے آپ پر ظلم کیا اور ایک بڑے جرم کا مرتکب ہوا۔ اور اللہ کا عذاب اپنے اوپر لازم کر لیا۔ ہاں اگر وہ ہجرت کرنے سے عاجز ہو تو اللہ تعالیٰ نے کسی کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دی ہے۔ یہی بات ہے جو قرآن کریم نے اس طرح پیش فرمائی ہے۔

اِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفّٰىهُمُ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِيْٓ اَنْفُسِهِمْ قَالُوْا فِيْمَ كُنْتُمْ ۔ قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِى الْاَرْضِ ۔ قَالُوْٓا اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا ، فَاُولٰٓئِكَ مَاْوٰىهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا ۔ اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ حِيْلَةً وَّلَا يَهْتَدُوْنَ سَبِيْلًا فَاُولٰٓئِكَ عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللّٰهُ عَفُوًّا غَفُوْرًا

(النساء: ۹۷ - ۹۹)

"وہ لوگ کہ جن کی جان نکالتے ہیں فرشتے اس حالت میں کہ وہ برا کر رہے ہیں اپنا، کہتے ہیں ان سے فرشتے تم کس حال میں تھے وہ کہتے ہیں ہم تھے بے بس اس ملک میں، کہتے ہیں فرشتے کیا نہ تھی زمین اللہ کی کشادہ جو چلے جاتے وطن چھوڑ کر وہاں، سو ایسوں کا ٹھکانا ہے دوزخ اور وہ بہت بری جگہ ہے۔ مگر جو ہیں بے بس مردوں اور عورتوں اور بچوں میں سے جو نہیں کر سکتے کوئی تدبیر اور نہ جانتے ہیں کہیں کا راستہ۔ سو ایسوں کو امید ہے کہ اللہ معاف کرے اور اللہ ہے معاف کرنے والا، بخشنے والا"

تمام انسانوں کے لیے بلا تفریق مسلم و غیر مسلم حریت عقیدہ کا حق تسلیم کر کے اور اسلامی ممالک میں غیر مسلموں کے اس حق کی ضمانت دے کر اسلام نے اپنی بے مثال رفعت و بلندی کا مظاہرہ کیا ہے۔ تمام اسلامی ممالک میں غیر مسلموں کے لیے اپنے دین و مذہب اور عقیدہ کے اعلان کی پوری آزادی حاصل ہے۔ وہ بلا روک ٹوک اپنے دینی رسوم بجا لا سکتے ہیں۔ اپنے مذہب کی ترویج و اشاعت اور اس کی تعلیم کے لیے معابد و مدارس قائم کر سکتے ہیں۔ اسلامی ملکوں میں یہودی رہتے بستے ہیں۔ ان کے اپنے عقائد ہیں۔ ان کے اپنے معابد ہیں اور وہ پورے اعلان کے ساتھ اپنے طریقوں سے عبادت کرتے ہیں۔ ان کے اپنے مدارس ہیں جن میں وہ دینِ موسوی کی تعلیم دیتے ہیں۔ وہ اپنے عقیدہ کے بارے میں جو چاہے لکھ سکتے ہیں۔ اور ادب و اخلاق اور نظم کے حدود میں دوسروں کے عقائد سے اس کا موازنہ کر کے اس کی برتری ثابت کر سکتے ہیں یہی حال عیسائیوں اور ان کے مختلف فرقوں کا ہے۔ اسلامی ممالک میں ہر فرقہ کے کلیسا اور مدارس موجود ہیں۔ وہ علانیہ عبادت کر سکتے ہیں۔ اپنے مدرسوں میں اپنے عقائد کی تعلیم دیتے ہیں وہ آزاد ہیں اور ان کے بارے میں جو چاہے لکھ سکتے اور شائع کر سکتے ہیں۔

۲۵- حریتِ قول شریعت نے صرف قول و اظہار کی آزادی ہی نہیں دی، بلکہ ان امور میں جو کسی حیثیت سے اخلاق یا نظم و مصلحت عامّہ پر اثر انداز ہوتے ہوں۔ اور شریعت کی نگاہ میں منکر ہوں، اس حق کے استعمال کو واجب قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:-

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ - (آل عمران: ۱۰۴)

"اور چاہیے کہ رہے تم میں ایک جماعت ایسی جو بلاتی رہے نیک کام کی طرف اور حکم کرتی رہے اچھے کاموں کا اور منع کریں برائی سے۔"

الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ - (الحج: ۴۱)

" وہ لوگ کہ اگر ہم ان کو قدرت دیں ملک میں تو وہ قائم رکھیں نماز اور دیں زکوٰۃ اور حکم کریں بھلے کام کا اور منع کریں برائی سے "

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :-

من رای منکم منکرا فلیغیّرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ وذالک اضعف الایمان (الحدیث)

"تم میں سے جو کوئی کسی بُرائی کو دیکھے تو اپنے قوتِ بازو سے اسے بدل دے، اگر اس کی استطاعت نہ رکھتا ہو تو زبان سے اسے روکے۔ اگر اس کی بھی استطاعت نہ رکھتا ہو تو دل سے اسے بُرا سمجھے۔ اور یہ ایمان کا ضعیف ترین درجہ ہے "

افضل الجہاد کلمۃ حق عند سلطان جائر۔

" افضل جہاد ظالم بادشاہ کے حضور سچی بات کہنا ہے "

الدین النصیحۃ۔ قالوا لمن یا رسول اللہ قال للہ ولرسولہ ولکتابہ ولائمۃ المسلمین وعامتھم۔

" فرمایا دین نصیحت ہے صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ کس کے لیے؟ فرمایا اللہ کے لیے اس کے رسول کے لیے۔ اس کی کتاب کے لیے اور مسلمانوں کے ائمہ اور ان کے عوام کے لیے "

سید الشھداء حمزۃ بن عبد المطلب ورجل قام الی امام جائر فامرہ ونھاہ فقتلہ۔

" شہیدوں کے سردار حمزہ بن عبد المطلب ہیں اور وہ شخص جس نے ظالم و جابر امام کے سامنے کھڑے ہو کر اسے امر و نہی کی اور اس امام کے ہاتھوں مقتول ہوا "

اس لحاظ سے ہر انسان کو قول و اظہار کی آزادی حاصل ہے، جس چیز کو وہ حق سمجھتا ہے، پوری بے باکی سے اس کا اظہار کر سکتا ہے۔ زبان و قلم سے اس کی حمایت و مدافعت کا اسے پورا پورا حق ہے۔ تاہم یہ حق بالکل غیر مشروط بھی نہیں ہے۔ یہ ضرور ہے کہ اس حق کا استعمال کسی طرح ادب

و اخلاق کے مغائر نہ ہو۔ نہ نصوصِ شریعت کے خلاف پڑے۔

جہاں حریتِ قول و اظہار کا یہ حق ابتدا ہی سے شریعت کے اندر موجود ہے، وہیں یہ قیود بھی ابتدا ہی سے اس کے ساتھ لگی ہوئی ہیں۔ جو اس میں حد سے تجاوز کر جانے یا اس کے غلط استعمال سے روکتی ہیں۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم وہ پہلے شخص ہیں، جن کے حق حریتِ قول پر یہ قیود عائد کی گئی تھیں۔ اس طرح خود اللہ کے رسول اور حریت کے داعیٔ اوّل پر یہ قیود عائد کر کے لوگوں کے سامنے عملی نمونہ پیش کر دیا گیا اور بتا دیا گیا کہ جب خود رسولؐ ان قیود سے مستثنیٰ نہیں جس کی شان میں اِنَّكَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ آیا ہے، تو کوئی دوسرا بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا۔ اور ہر ایک پر بلا استثنا یہ قیود عائد ہوتی ہیں۔

اللہ نے اپنے رسول کو تبلیغ رسالت کا حکم دیا۔ لوگوں کو ایمان کی طرف دعوت دینے کی ذمہ داری ڈالی اور کافروں اور جھٹلانے والوں کے سامنے حجت و برہان رکھنے اور ان کے دماغوں اور دلوں کو مائل کرنے کے لیے ہر ممکن ذرائع سے کام لینے کا فرض عائد کیا۔ لیکن اس حق بلکہ فریضۂ قول و اظہار میں آپ کو بالکل آزاد بھی نہیں چھوڑا گیا۔ بلکہ ایک خاص طریقِ دعوت کا پابند بنایا اور حجت و قول کے خاص اصول متعین کیے۔ حکمت، موعظہ حسنہ اور مجادلہ بطریقِ احسن، یہ دعوت کے ابتدائی اور اہم اصول ہیں، جن کی پابندی کا اللہ نے آپ کو حکم دیا ہے۔ پھر اس سلسلے میں جاہلوں اور نادانوں سے صرفِ نظر کرنے کے لیے فرمایا۔ بری بات کے انشاد و اظہار سے منع کیا۔ اور دوسروں کے معبودوں کو برا کہنے سے بھی روکا۔ اس طرح رسول کے حق حریتِ قول کے حدود متعین فرما کر یہ واضح فرما دیا کہ یہ حق غیر محدود نہیں ہے، بلکہ چند خاص قیود سے مقید ہے جو اس حق کے استعمال میں حد سے تجاوز کرنے یا اس کے غلط استعمال پر روک عائد کرتی ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ یہ محدود و مقید قول و اظہار کی آزادی افراد اور اقوام دونوں کے لیے سراسر خیر کی باعث اور ترقی و کامیابی کی ضامن ہے۔ یہ فرد اور فرد، اور جماعت اور جماعت کے درمیان اخوت و محبت اور احترام کے جذبات کو ابھارتی ہے۔ اصولِ حق پر کاربند اربابِ حکومت

کو قوت بخشتی ہے اور انہیں ہمیشہ عوام کا تعاون حاصل رہتا ہے۔ اور تمام شخصی اور گروہی تعصبات کو ختم کر دیتی ہے۔ آج دنیا میں اسی چیز کی کمی ہے۔ اور اسی کے لیے وہ ترستی ہے اور کہیں نہیں پاتی۔

اس باب میں علمائے قانون کے اختلافات کا بھی جائزہ لے لیا جائے تو ہمیں صحیح طور پر شریعت کے اس نظریہ کی خوبی اور صلاحیت سمجھ میں آسکے گی۔ اس مسئلے میں علمائے قانون کے دو مکتب خیال ہیں۔ ایک مکتب خیال بلا قید و تحدید حریت قول کا حامی ہے۔ ایک استثناء صرف یہ کیا جاسکتا ہے کہ قول و اظہار کی یہ آزادی عام نظم پر اثر انداز نہ ہو۔ اخلاق کی ان کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں ——— عملی طور پر ان کی رائے بغض و عناد اور حقارت و پارٹی بندی کے جذبات پیدا کرتی ہے، پھر امن عامہ کے خلل بلکہ خون ریز انقلابات تک پر منتج ہوتی ہے۔ دوسرا مکتب خیال حریتِ قول کو اس حد تک مقید کرنا چاہتا ہے کہ حاکم اور برسرِ اقتدار طبقہ کی رائے اور ان کے نظریۂ حیات کے خلاف کوئی رائے بھی برداشت نہیں کی جاسکے گی۔ اس نظریہ کی تطبیق آزادانہ رائے دہی کو نرور دباتی اور صالح عناصر کو حکومت و اقتدار سے دُور رکھتی ہے جس کا نتیجہ استبداد، امن عامہ کے خلل اور بالآخر تشدد و انقلاب کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

اسلامی شریعت کا نظریہ ان دونوں پھیلے ہوئے نظریوں کا جامع ہے، اس کی راہ بے قید آزادی اور کامل تقیید کے بین بین ہے۔ شریعت کے اصولی قاعدہ کی رو سے حریتِ قول و اظہار کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اس پر قیود بس اسی حد تک عائد کی گئی ہیں کہ اخلاق و آداب اور نظم متأثر نہ ہونے پائے۔ ان قیود کا مقصد حریتِ قول کی تقیید نہیں بلکہ اخلاق و نظم کی حمایت ہے۔ یہ اور بات ہے کہ عملی طور پر حریتِ قول کی تقیید کے بغیر اس حمایت کا مقصد پورا نہیں ہوتا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اگر کوئی اخلاق و نظم کا خیال کرتے ہوئے کچھ کہنے سے رکتا ہے تو دراصل وہ ظلم و اعتداء سے باز رہتا ہے۔ اپنے کسی حق سے محروم نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ ظلم و اعتداء تو کوئی حق نہیں ہو سکتا۔

اس ساری تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلامی شریعت ہر انسان کو قول و اظہار کی پوری آزادی دیتی ہے۔ ہاں ظلم و عدوان کی وہ اجازت نہیں دیتی۔ انسان کسی کو گالی نہ دے۔ کسی کی عیب جوئی نہ کرے،

تہمت نہ تراشے، جھوٹ کا مرتکب نہ ہو، حکمت و موعظہ حسنہ کو اپنی دعوت کا شعار بنائے۔ بحث و مجادلہ ہو تو بطریقِ احسن ہو۔ بدائی کا افشا نہ کرے۔ خود بھی کوئی بُری بات نہ کہے۔ جاہلوں اور نادانوں سے صرفِ نظر کرے۔ ان اصولوں کی پابندی کے ساتھ وہ قول و اظہار میں پوری طرح آزاد ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جو اس طرزِ عمل کی پیروی کرتا ہے، لوگ اس کی بات سنتے بھی ہیں اور زبان کھولنے کا مقصد بھی پورا ہوتا ہے۔ آپس کے تعلقات کی بہتری کے ساتھ، اس کی رائے وزنی مانی جاتی ہے۔ اس سے آگے بڑھ کر پوری جماعت کی سالمیت اور یک جہتی قائم رہتی ہے اور وہ منظم طور پر مصلحتِ عامہ کے لیے کام کرتی ہے۔

ذیل کی چند قرآنی آیات اس سلسلے میں شریعت کے بنیادی اصول واضح کرتی ہیں:۔

اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ (النحل: ۱۲۵)

"بلا اپنے رب کی راہ پر پکی باتیں سمجھا کر اور نصیحت سنا کر بھلی طرح اور الزام دے ان کو جس طرح بہتر ہو۔"

خُذِ الْعَفْوَ وَاْمُرْ بِالْعُرْفِ وَاَعْرِضْ عَنِ الْجٰهِلِيْنَ۔ (الاعراف: ۱۹۹)

"عادت کر درگذر کی اور حکم کر نیک کام کرنے کا اور کنارہ کر جاہلوں سے۔"

وَاِذَا خَاطَبَهُمُ الْجٰهِلُوْنَ قَالُوْا سَلٰمًا۔ (الفرقان: ۶۳)

"اور جب بات کرنے لگیں ان سے جاہل لوگ تو کہیں صاحب سلامت۔"

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ۔

"اور تم لوگ بُرا نہ کہو ان کو جن کی یہ پرستش کرتے ہیں اللہ کے سوا، پس وہ بُرا کہنے لگیں گے اللہ کو بے ادبی سے بدون سمجھے۔"

لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ (النساء: ۱۴۸)

"اللہ کو پسند نہیں کسی کی بُری بات کا ظاہر کرنا مگر جس پر ظلم ہوا ہو۔"

وَلَا تُجَادِلُوْٓا اَهْلَ الْكِتٰبِ اِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ اِلَّا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْهُمْ (العنکبوت: ۴۶)

"اور جھگڑا نہ کرو اہلِ کتاب سے مگر اس طرح پر جو بہتر ہو۔ سوائے ان کے جو ان میں بے انصاف ہوں"

یہ اسلام کے نظریہ حریت اور اس کے تین اہم شعبوں کی مختصر وضاحت تھی، جو آپ کے سامنے پیش کی گئی۔ شریعت نے اسے ایسے دور میں پیش کیا، جب کہ لوگوں نے اپنی عقلوں کو معطل کر رکھا تھا۔ اور آبا و اجداد کے طور طریقوں کے سوا، کسی اور طرف وہ دھیان ہی نہیں دیتے تھے۔ کسی انسان کا عقیدہ بدلنے پر مجبور کیا جانا، ان کے نزدیک ایک عام بات تھی۔ سوائے ارباب اقتدار اور زور و قوت رکھنے والوں کے کسی کو قول یا فکر کی آزادی حاصل نہیں تھی۔ مسلمانوں نے ان لوگوں کے ہاتھوں اسلام کی دعوت و تبلیغ کی راہ میں بڑی تکلیفیں اٹھائیں۔ انہیں عقیدہ بدلنے پر مجبور کیا گیا۔ ایذائیں پہنچائی گئیں۔ ہر ممکن ذریعہ سے کوشش کی گئی کہ انہیں اس راہ سے ہٹایا جائے۔ کافر ہمیشہ ان کی گھات میں لگے رہتے تھے۔ یہ ذرا زبان کھولتے تو ان کے منہ بند کر دیے جاتے۔ انہیں عبادت تک نہ کرنے دی جاتی اور طرح طرح سے ستایا جاتا۔

یہ حالات ظاہر کرتے ہیں کہ اسلام نے حریت کا یہ نظریہ سوسائٹی کے تغیرات کے زیر اثر یا اس کی خواہشوں کی تکمیل کی غرض سے پیش نہیں کیا۔ اس وقت کی پوری دنیا کا ماحول تو اسے قبول کرنے کے لیے بھی تیار نہیں تھا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ نظریہ سوسائٹی کی سطح کو بلند کرنے والا اور اسے کامیابی و ترقی کی راہ پر لگانے والا تھا۔ شریعت کا مقصد یہ تھا کہ اس طرح لوگوں کو اس پستی سے اٹھائے، جس میں ان کی حیوانیت نے انہیں گرا دیا ہے۔ اور جس میں وہ اپنے جہل کی وجہ سے مطمئن ہیں۔ ایک کامل اور دائمی شریعت کے لیے اس کی شانِ کمال کے اعتبار سے ایسے ایک نظریہ کا پیش کرنا ضروری بھی تھا۔

حریت اور اس کے حدود و قیود کی وضاحت کرنے والی یہ نصوص پوری عمومیت اپنے اندر رکھتی ہیں اور ان میں کسی ترمیم یا تبدیلی کی گنجائش نہیں۔ یہی شریعت کی بنیاد ہے کہ وہ ناقابلِ ترمیم و تغیر ہے۔ ایسی عمومیت رکھنے والی نصوص ہر حال، ہر زمانہ اور ہر مقام کے لیے کارآمد ہوتی ہیں۔

اسلامی شریعت نے یہ نظریہ قوانینِ موضوعہ سے کم از کم گیارہ سو سال قبل پیش کیا ہے۔ قوانین موضوعہ میں اٹھارہویں صدی کے اواخر یا انیسویں صدی کے اوائل سے اس نظریہ کی ابتدا ہوئی ہے۔ اس سے قبل ان قوانین میں حرّیت و آزادی کی کوئی دفعہ نہیں تھی۔ بلکہ اربابِ اقتدار کے مخالف عقیدہ رکھنے والوں کے لیے ظالمانہ سزائیں مخصوص تھیں۔ یہ تاریخی حقائق و واقعات ہیں جس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے بعد اہلِ یورپ کا یہ دعویٰ کہ وہ آزادی و حریت کے پہلے علم بردار ہیں ایک کھلا ہوا جھوٹ ہے، جو محض جہل و نادانی اور شریعت سے ناواقفیت کا پیدا کردہ ہے۔ اہلِ یورپ تو اس باب میں معذور ہیں، لیکن ہمارے لیے کیا عذر ہو سکتا ہے کہ ہم بھی یہی رٹ لگائے جا رہے ہیں۔

۲۶۔ نظریہ شوریٰ | اسلامی شریعت کا اصول شوریٰ ذیل کی دو آیات سے متعین ہوتا ہے:

وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ (الشوریٰ: ۳۸)

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ (آل عمران: ۱۵۹)

یہ نظریہ کچھ سوسائٹی کے حالات کی پیداوار، یا اس کے تغیرات کا نتیجہ نہیں تھا۔ اس وقت کی عرب سوسائٹی کا حال ایسا نہیں تھا کہ اس میں ایسا ترقی یافتہ نظریہ پیدا ہو سکتا۔ بلکہ وہ تو جہل کی انتہائی پستیوں اور تنزل و انحطاط کی آخری منزلوں میں تھی۔ شریعت نے یہ نظریہ محض اس لیے پیش کیا کہ ایسے ایک نظریہ کا پیش کرنا، ایک کامل دائمی اور ناقابل تبدیل و تغیر شریعت کے مستلزمات سے تھا۔ یہ نظریہ فی نفسہ سوسائٹی کی سطح کو بلند کرنے والا تھا، جو شریعت کا ایک اہم مقصد ہے۔ یہ لوگوں کے شعور کو بیدار کرتا ہے۔ وہ اپنے عام مسائل میں غور و فکر کی طرف مائل ہوتے اور ان میں دلچسپی لینے لگتے ہیں۔ آئندہ پیش آنے والے امور پر گہری نگاہ رکھتے اور واضح طور پر نتیجہ پر پہنچتے ہیں امورِ سلطنت کو بالکلیہ با اقتدار طبقہ کی مرضی و منشا پر نہیں چھوڑ دیتے۔ بلکہ خود بھی اس سے متعلق رہ کر اربابِ حکومت کے اعمال و حرکات کے نگراں رہتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ نظریہ شریعت کی تکمیل سوسائٹی کی توجیہ و رہنمائی اور اس کی سطح کو بلند کرنے کے لیے پیش کیا گیا تھا۔

اصولِ شوریٰ کی دو نصوص جو اوپر پیش کی گئیں، اپنے اندر غایت درجہ عمومیت کی شان رکھتی ہیں اور ایسی ہیں کہ ہر حال میں کارآمد ہوں۔ مستقبل بعید میں بھی کبھی حکومت کو ان میں ترمیم و تبدیلی کی ضرورت نہیں پیش آسکتی۔ یہ اسی حقیقت کی عملی توضیح ہے کہ شریعت دوام کی شان رکھتی ہے اور کسی قسم کی ترمیم و تبدیلی اس میں نہیں ہو سکتی۔

یہی وجہ ہے کہ شریعت نے شوریٰ کا یہ نظریہ، صرف ایک عام اصول کی حیثیت سے پیش کر دیا ہے۔ اور اس کی تنفیذ کے لیے ضروری قواعد وضع کرنا سوسائٹی کے سربراہ کاروں پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ یہ قواعد زمان و مکان اور سوسائٹی کے حالات کے لحاظ سے بدلتے رہتے اور بدلے جا سکتے ہیں۔ سوسائٹی کے سربراہ کار حالات کے لحاظ سے اس بات کا حق رکھتے ہیں کہ شوریٰ کے اصول کی تطبیق میں قبیلہ کے سرداروں یا خاندان کے سرپرستوں کے ذریعہ عوام کی رائے معلوم کریں یا مختلف گروہوں کے نمائندوں کو عوام کی رائے کی حیثیت دیں۔ یا چند مخصوص صفات کے حامل افراد کو مشورہ کے لیے چنیں۔ یا راست رائے شماری یا رائے شماری بذریعہ نمائندگان کا اصول اختیار کریں۔ یا کوئی اور طریقہ اپنائیں جسے وہ سوسائٹی کی رائے معلوم کرنے کے لیے زیادہ بہتر سمجھتے ہوں۔ شرط یہ ہے کہ ان سے افراد، جماعت یا نظامِ عام کے مصالح متاثر نہ ہوں۔ اور انہیں نقصان نہ پہنچے۔

البتہ اس تطبیق و تنفیذ کے لیے چند اصولی قواعد بھی ضرور بیان کر دیے گئے ہیں۔ ضروری ہے کہ جو عام قواعد بنیں، وہ ان اصولی قواعد کی روشنی میں بنیں اور ان سے متعارض نہ ہوں۔ یہ بہت مختصر سے ہیں۔ اور انہیں سربراہ کاروں کی صوابدید پر نہیں چھوڑا گیا ہے۔ بلکہ یہ اصولی قواعد بھی خود اصولِ شوریٰ کی طرح ناقابلِ ترمیم و تغیر ہیں۔ اس لیے کہ یہ بھی خاص نصوص کے ذریعہ سے مقرر کیے گئے ہیں۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جو حکم منصوص ہو اس میں کوئی ترمیم یا تبدیلی نہیں ہو سکتی۔

اصولِ شوریٰ کی تطبیق و تنفیذ کے ان اصولی قواعد میں سے جنہیں شریعت نے لازمی قرار دیا ہے، ایک یہ ہے کہ وہ اقلیت جس کی رائے کے خلاف فیصلہ ہوا ہے، اکثریت کی رائے

کی تنفیذ میں جس پر فیصلہ ہوا ہے پوری سرگرمی دکھائے۔ اپنی مخالفت رائے یا اکثریت کی رائے کی حیثیت سے نہیں، بلکہ واجب الاتباع فیصلے کی حیثیت سے، وہ پورے خلوص سے اس کی پابندی کرے۔ اور اس کی ایسی ہی حمایت و مدافعت کرے جیسی کہ اکثریت کرے گی۔ اس لیے کہ اقلیت کسی رائے کے بحث سے گزر کر منظور ہونے کے بعد اس سے اختلاف کا حق نہیں رکھتی۔ اور جو رائے اب عمل میں لائی جانی ہو اس کے بارے میں شکوک پیدا کرنے کی اسے اجازت نہیں۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہی سنّت رہی ہے، جس کی اتباع سب پر واجب ہے جیسا کہ اللہ نے ارشاد فرمایا:۔

وَمَا اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا (الحشر: ۷)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی زندگی میں پوری طرح اس سنّت پر عامل رہے۔ اور آپ کی وفات کے بعد آپ کے اصحاب کا بھی یہی طرز عمل رہا۔ غزوۂ احد کے موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلّم نے یہ جانا کہ قریش لڑائی کے لیے جمع ہوئے ہیں اور مدینہ کے قریب پڑاؤ ڈالا ہے، تو آپ نے اپنے اصحاب کو جمع کیا اور ان سے مشورہ لیا کہ آیا باہر نکل کر جنگ کرنی چاہیے یا مدینہ ہی میں محصور رہیں۔ آپؐ کی اپنی رائے یہ تھی کہ مدینہ سے باہر نہ نکلیں اور اندر ہی رہ کر اپنی حفاظت و مدافعت کا سامان کریں۔ اگر کفار اندر گھس آئیں تو مسلمان گلی کے سروں پر ہی ان کا مقابلہ کریں اور عورتیں گھروں کے اوپر رہیں۔

عبداللہ بن ابی اور بعض صحابہ کی رائے بھی یہی تھی لیکن صحابہ کی اکثریت نے باہر نکلنے کا مشورہ دیا اور اس پر بہت زور دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثریت کی اس رائے پر فوراً مجلس سے اٹھے۔ گھر کے اندر گئے، زرہ پہنی اور باہر آئے، تاکہ دونوں گروہوں کو لے کر مدینہ کے باہر نکلیں اور دشمن سے جنگ کریں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر اکثریت کی رائے کی تنفیذ میں پہل فرمائی۔ حالانکہ خود ان کی رائے اس کے خلاف تھی اور بعد کے حالات کے لحاظ سے خود ان کی رائے ہی زیادہ لائق اتباع تھی۔

آپ کی وفات کے بعد صحابہؓ کرام نے بھی حروبِ ردہ کے موقع پر اسی سنّت پر عمل کیا۔ ابتداء میں اکثریت کی رائے مرتدین سے جنگ نہ کرنے اور ان سے صلح کر لینے کی تھی۔ اور اقلیت کی رائے جس کے سرخیل حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ تھے ان سے جنگ کے حق میں تھی۔ لیکن بحث کے بعد اکثریت نے حضرت ابوبکرؓ کے دلائل سے مطمئن ہو کر ان کی رائے قبول کر لی۔ پھر جب اسی رائے پر فیصلہ ہوا اور اس کی تنفیذ کا موقع آیا تو مخالف رائے رکھنے والوں نے اس سلسلے میں پہل کی اور اس راہ میں اموال، اولاد اور جانوں کی قربانیاں پیش کیں۔

یہ مبارک سنّت اور یہ بہترین طرزِ عمل شوریٰ کے عام اصول کی تکمیل کرتا ہے اور موجودہ دور میں جمہوریت کی ناکامی کا واحد اور تیر بہدف علاج ہے۔ یہ ایک مسلّمہ امر ہے کہ جمہوری ممالک شوریٰ کے اصول کی تطبیق میں بُری طرح ناکام رہے ہیں۔ اس ناکامی کا بنیادی سبب یہ ہے کہ ان ملکوں میں بحث سے گزر کر اکثریت کی رائے پر فیصلہ ہونے کے بعد بھی اقلیت کو اس فیصلہ شدہ رائے کے خلاف کہنے کا حق رہتا ہے۔ فیصلہ کو عمل میں لانے کے دوران میں بھی وہ اس کی قدر وقیمت اور صلاحیت کے بارے میں شکوک پیدا کرتے ہیں۔ بلکہ عمل میں لائے جانے کے بعد بھی اسے تنقید و تمسخر کا ہدف بنایا جاتا رہتا ہے۔ قاعدہ کے لحاظ سے اکثریت حکومت کی باگ ڈور سنبھالے رہتی ہے لیکن ان کی رایوں اور کام کا جیسا کچھ احترام ہونا چاہیے نہیں ہوتا۔ ان کے منصوبوں اور کاموں کے بارے میں شکوک پیدا کیے جاتے ہیں۔ ان کا مضحکہ اڑایا جاتا ہے اور ہر طریقے سے انہیں بالکل ہیچ اور بے فائدہ ظاہر کیا جاتا ہے۔ اس سے بڑھ کر یہاں تک ہوتا ہے کہ اقلیت، اکثریت کی رائے سے منظور کردہ ان قوانین کی تنفیذ سے باز رہتی ہے اور اس کی تعمیل نہیں کرتی۔ یہ صورتِ حال بالآخر برسرِ اقتدار گروہ کو اقلیت میں تبدیل کر کے رکھ دیتی ہے اور وہ نئی اکثریت کو زمامِ کار سونپ کر مسندِ اقتدار سے ہٹ جاتی ہے۔ اس نئی اکثریت کا بھی وہی حال رہتا ہے جو سابق اکثریت کا تھا۔ اور اس کی رایوں اور اعمال کے ساتھ وہی سلوک ہوتا ہے جو سابق اکثریت کے ساتھ ہوتا رہا تھا۔ اس طرح جو فریق بھی مسندِ اقتدار پر فائز رہتا ہے اس کی

رائیں اور اس کے کام ہمیشہ تنقید و تشکیک اور تمسخر و استہزاء کا موضوع بنے رہتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بحث کے دوران میں تنقید اصلاح کا ذریعہ ہوتی ہے، یا جس رائے پر بحث نہ ہوئی ہو اس پر تنقید کرنا بھی درست ہے۔ لیکن جو رائیں بحث کے مرحلہ سے گزر کر فیصلہ کی صورت اختیار کر چکیں اور اب ان کی تنفیذ و تعمیل ہونی ہے۔ ان پر بحث کرنا اور بے اطمینانی ظاہر کرنا سراسر فساد اور شوریٰ کے اصل اصول ہی کے خلاف ہے۔ شوریٰ کی بنیاد یہ ہے کہ اکثریت کی رائے کے مطابق کاروبارِ حکومت چلایا جائے۔ یعنی عوام کی غالب اکثریت جس رائے پر جمع ہو وہ واجب الاحترام قانون اور حکم بن جاتا ہے۔ جس کی سب کو اطاعت کرنی چاہیے۔

موجودہ جمہوریت میں اکثریت کے مقابلہ میں اقلیت کے اس موقف سے وہی نتیجے برآمد ہوئے جو طبعی طور پر برآمد ہو سکتے تھے۔ حکمراں بے دست و پا ہو کر رہ گئے اور آزادانہ طور پر کچھ کرنے کے قابل نہیں رہے۔ عوام کا اپنے لیڈروں اور پارٹیوں پر سے اعتماد اٹھ گیا۔ وہ ان کی حکمرانی اور امورِ سلطنت کی انجام دہی کے بارے میں مشکوک ہو گئے۔ ان کا اپنے اربابِ قیادت کے بارے میں ایسا سمجھنا حق بجانب بھی تھا۔ انہوں نے کبھی ایسا نہیں دیکھا کہ ان کی کوئی رائے اچھی بھی سمجھی گئی ہو۔ کوئی نظریہ انہوں نے ایسا بھی پیش کیا ہو جس کا مضحکہ نہ اڑایا گیا ہو۔ یا ان کا کوئی منصوبہ تنقید و تشکیک کے حملوں سے بچ بھی سکا ہو۔

جمہوریت کی یہ ناکامی اصول کی نہیں بلکہ تطبیق کی غلطی کی وجہ سے تھی۔ جس کے نتیجہ میں اربابِ اقتدار پر سے عوام کا اعتماد اٹھ گیا تھا۔ لیکن ہر جمہوری ملک میں اس کی کھلی ہوئی ناکامی سے لوگوں نے یہ سوچنا شروع کر دیا کہ خود شوریٰ کا اصول ہی غلط اور ناقابلِ عمل ہے۔ اصول کی تطبیق کی غلطی کے نتیجے میں خود اصول ہی کو غلط ٹھیرایا جانے لگا۔ نتیجتہً ان جمہوری ممالک کی اکثریت نے آمریت کے اصول کو اپنا لیا۔ اور سمجھا کہ اب اس اصول سے جمہوریت کی خرابیوں کا مداوا ہو جائے گا اور بے اعتمادی اور شک کی فضا جس نے سارا اطمینان ختم کر دیا ہے، اس سے دور ہو جائے گی۔

لیکن بعد کے تجربوں نے ثابت کیا کہ آمریت کا اصول اس سلسلے میں جمہوریت سے بھی زیادہ ناکام رہا ہے۔ اس نے لوگوں کی زبانیں بند کر دیں۔ حریت رائے اور آزادیٔ انتخاب کو بالکل ہی سلب کر دیا۔ حاکم و محکوم کے درمیان ایک بے اعتمادی کی فضا پیدا ہو گئی اور اس نے عوام اور حکومتوں کو ناگوار صورتِ حال میں مبتلا کر دیا جس سے سوائے ضرر کے اور کچھ حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جمہوریت کی ناکامی کے بعد آمریت کے ابتدائی تجربے کسی حد تک کامیاب رہے۔ لیکن اس کامیابی کی وجہ دراصل اس نظام کی خوبی اور بہتری نہیں تھی، بلکہ جیسا کہ واقعات اور تجربات سے ظاہر ہوتا ہے، عوام کا حاکموں کی شخصیت پر اعتماد اور ان کے ساتھ تعاون اور ارباب اقتدار کا سوسائٹی کی بہتری کی خواہش رکھنا اور اس کے لیے کوشش کرنا اس کے اسباب تھے۔ چنانچہ جب ان حاکموں کے طرزِ عمل میں تبدیلی آ گئی یا وہ اپنے مشن میں ناکام رہ گئے اور جو توقعات ان سے باندھی گئی تھیں پوری نہیں ہو سکیں تو باہمی اعتماد کی یہ فضا بھی ختم ہو گئی اور اس نظام میں فساد و اختلال رونما ہو گیا۔ یہی صورتِ حال دراصل نظمِ حکومت میں تغیر و انقلاب کا پیش خیمہ تھی، اگرچہ تغیر کے فوری اسباب و عوامل کچھ اور رہے ہوں جو حاکموں کی کمزوری یا عوام کے زور و قوت کے پیدا کردہ ہوں۔

اس تفصیل کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسلامی نظام صرف ایک جمہوریت کی ناکامی ہی کا علاج نہیں بلکہ قوموں کے لیے امن کی ایسی ضمانت ہے جو انہیں آمریت کا شکار ہونے سے بچا سکتی ہے۔ اس لیے کہ اس نظام میں نظری طور پر بھی شوریٰ کے اصول کی بڑی قدر و قیمت ہے اور عملی حیثیت سے بھی اس سے پورا پورا فائدہ اٹھایا گیا ہے۔ یہ نظام تمام قوتوں اور صلاحیتوں کو سوسائٹی کی خدمت کے لیے ابھارتا اور تیار کرتا ہے۔ شوریٰ اور ارباب حکومت کے بارے میں اعتماد کی فضا پیدا کرتا ہے۔ اور ان تمام رخنوں کو بند کر دیتا ہے جن کے ذریعہ آمریت کے جراثیم یا تخریبی رجحانات سوسائٹی میں گھس آ سکتے ہیں۔

یہاں ایک دوسری حقیقت یہ بھی واضح ہوتی ہے کہ اگرچہ جمہوری نظام کی بنیاد شوریٰ اور

تعاون پر ہے لیکن تطبیق کی غلطی کے نتیجہ میں ہوتا یہ ہے کہ محکوم حاکموں پر مسلط ہو کر رہ جاتے ہیں اور تعاون کی فضا ختم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نظام آمریت کی اصل اگرچہ سمع و طاعت اور حاکم و محکوم کا باہمی اعتماد ہے لیکن اس کی غلط تطبیق کے نتیجہ میں حاکم طبقہ کو غیر معمولی اقتدار حاصل ہو جاتا ہے۔ اور ان کا اعتماد جاتا رہتا ہے۔ ان دونوں کے برخلاف اسلامی نظام مشورہ کے مرحلہ میں شوریٰ اور تعاون کی روح اپنے اندر رکھتا ہے اور تنفیذ کے موقع پر سمع و طاعت اور باہمی اعتماد کو اپنا اصول بناتا ہے۔ اس کے اصول و قواعد کسی صورت میں بھی ایک فریق کو دوسرے فریق پر مسلط ہونے نہیں دیتے۔ اس طرح اسلامی نظام نے جمہوریت اور آمریت دونوں کی خوبیاں اپنے اندر جمع کر لی ہیں اور ساتھ ہی دونوں کی خرابیوں اور خامیوں سے اپنے آپ کو پاک رکھا ہے۔

اسلامی شریعت نے شوریٰ کا یہ اصول قوانینِ موضوعہ سے کوئی گیارہ سو سال قبل پیش کیا ہے۔ انقلابِ فرانس سے قبل تک ان قوانین نے یہ اصول تسلیم ہی نہیں کیا تھا۔ البتہ ایک انگریزی قانون اور ممالکِ متحدہ امریکہ کے قانون کو اس سے مستثنیٰ کیا جا سکتا ہے کہ اوّل الذکر میں یہ اصول سترھویں صدی میں آچکا تھا اور موخرالذکر نے اٹھارہویں صدی کے اواسط سے اپنانا شروع کیا تھا۔ لیکن فرانسیسی قانون میں یہ اصول اٹھارہویں صدی کے آخر میں رواج پذیر ہوا۔ پھر یہیں سے یہ پھیلا اور انیسویں صدی میں چل کر بہت سے ممالک نے اسے اپنایا۔ پس قوانینِ موضوعہ نے شوریٰ کا اصول پیش کر کے کوئی نئی بات نہیں کی۔ بلکہ ان کی یہ آخری منزل شریعت کا ابتدائی قدم تھا۔ شریعت ساتویں صدی سے جس راہ پہ گام زن تھی۔ اسی کو تھک ہار کر انہوں نے اب اپنایا تھا۔

۲۷۔ **نظریۂ تحدیدِ اختیاراتِ حاکم** اسلامی شریعت کی ابتدا ہی سے ہم اس کے اندر تحدیدِ اختیاراتِ حاکم کا اہم نظریہ موجود پاتے ہیں۔ اس باب میں اسے تمام شرائع و قوانین پر اوّلیت حاصل ہے۔ اس نے حاکموں کے اختیارات محدود و مقیّد کیے۔ انہیں تصرف و اختیار کی آزادی و بے قیدی سے روکا۔ امورِ حکومت کو مقررہ حدود میں رہنے کا پابند بنایا اور ان کی غیر مسئول حیثیت کو ختم کر کے غلطیوں اور حدود سے تجاوز کے بارے میں جواب دہ قرار دیا۔

اس کے تین اہم بنیادی اصول ہیں:-

(۱) حاکم کے حدودِ اختیارات،

(۲) حاکم کی مسئولیت،

(۳) امت کا حاکم کو معزول کرنے کا حق۔

پہلا اصول، حاکم کے حدودِ اختیارات۔ شریعت کے نزول سے قبل حاکم کے اختیارات غیر محدود اور اس کا اقتدار ہر قسم کی قیود سے بالاتر و برتر تھا۔ حاکم و محکوم کے تعلقات کا سارا دار و مدار محض زور و قوت پر تھا۔ قوت ہی حاکم کے اقتدار کا سرچشمہ تھی۔ اور اسی پر اس کے اقتدار کی حدود کا انحصار تھا۔ قوی و زور آور ہر چیز پر اپنا اقتدار جما سکتا تھا۔ اور جہاں کسی کے زور و قوت میں کمی آگئی تو اسی تناسب سے اس کے اقتدار میں بھی کمی آجاتی تھی۔ لوگ حاکم کی اطاعت اس لیے نہیں کرتے تھے کہ وہ ان پر حکومت کرتا اور ان کے امورِ سلطنت سنبھالتا ہے۔ بلکہ محض اس لیے اس کے آگے ان کی گردنیں جھکتی تھیں کہ وہ زیادہ زور آور اور قوی ہوتا تھا۔ چنانچہ جب تک وہ اپنی لاٹھی کے زور سے انہیں ہانکے لیے جاتا تھا یا مال و جاہ کی قوت پر انہیں اپنا غلام بنائے رکھتا تھا، وہ اس کے فرماں بردار اور اطاعت شعار بنے رہتے تھے پھر اگر اس کے زور و قوت میں کمی آجاتی تو کوئی دوسرا اُٹھتا، اور اسے زیر کر کے خود بھی اسی طرح محض زور و قوت کے بل پر اپنا حکم چلاتا۔ رعایا کی حیثیت حکمران و صاحبِ اقتدار کے غلاموں اور خادموں کی ہوتی۔ خواہ اس نے یہ اقتدار ورثہ پایا ہو یا زورِ بازو سے حاصل کیا ہو۔

زور و قوت پر اقتدار کی بنیاد ہونے کی وجہ سے ہر ایک کا اقتدار ایک الگ حیثیت کا حامل تھا۔ اس کے کوئی مقررہ آئینی حدود تو تھے نہیں کہ جس سے وہ آگے نہ بڑھ سکیں۔ بلکہ قوت کے بل پر بلا روک ٹوک وہ جو چاہیں کریں اور جو چاہیں نہ کریں۔ نہ کسی کو اُن سے پوچھنے کی جرأت ہو سکتی تھی نہ کوئی اُن پر نگراں تھا۔

یہ حالت یونہی قائم رہی یہاں تک کہ شریعت نے آکر ان پرانے اور از کار رفتہ طریقوں کے

بجائے کچھ نئے اصول رکھے جو ایک طرف انسانی کرامت و بزرگی کے مناسب حال تھے تو دوسری طرف اجتماعی ضروریات کی تکمیل کا بھی جس کے اندر پورا پورا سامان تھا۔ پہلے قدم پر اس نے حاکم و محکوم کے تعلقات کی نوعیت ہی بدل دی۔ اور حاکم کے زور و قوت یا محکومین کی کمزوری کے بجائے جماعتی مصلحت کے تقاضے کو اس کی بنیاد قرار دیا۔ لوگوں کو اختیار دیا کہ وہ اپنا حاکم آپ چنیں، جو ان کی جماعتی مصلحتوں کا خیال رکھ سکتا ہو اور اس کی حفاظت کا ذمّہ دار ہو سکتا ہو۔ پھر حاکم کے اختیارات کے حدود مقرر کر دیئے، جن سے تجاوز کرنے کا اسے حق نہیں تھا۔ اور اگر تجاوز کر جائے تو نہ صرف یہ کہ اس کا یہ عمل باطل قرار پا جاتا، بلکہ جماعت کو اس بات کا حق ہوتا کہ اسے معزول کرکے کسی دوسرے کو اپنی سربراہ کاری کے لیے چن لے۔

شریعت نے حاکم کی ذمہ داری اور اس کے حقوق و واجبات پوری وضاحت و صراحت سے[1] بیان کر دیئے ہیں۔ اس کی ذمہ داری یہ ہے کہ امورِ[2] دین کی نگرانی اور کاروبارِ مملکت کے چلانے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت کا حق ادا کرے۔ اسی کے لیے فقہاء نے 'امام' کی اصطلاح وضع کی ہے۔

فقہاء کی تصریح کے مطابق امامت یا خلافت ایک عقد یا معاملہ ہے، جو رضامندی[2] اور پسند کے بغیر منعقد نہیں ہو سکتا۔ اور اس عقد کی رُو سے امام یا حاکم امت کے تمام اجتماعی معاملات[3] — داخلی و خارجی — کے انجام دینے کا پابند ہوتا ہے۔ اس کے لیے وہ ہر مفیدِ مقصد ذریعہ سے کام لے سکتا ہے۔ شرط یہ ہے کہ ان حدود سے تجاوز نہ ہو جس کی اللہ نے اپنے رسول کے ذریعہ

---

[1] الاحکام السلطانیہ، ص ۳

[2] الاحکام السلطانیہ ص ۶

[3] صاحب الاحکام السلطانیہ نے امام کے فرائض ان الفاظ میں گنائے ہیں: حفظِ دین، امن و نظام کی بحالی، اقامتِ حدود، تنفیذِ احکام، سرحدوں کی حفاظت، جہاد، عوامی مالیات کی نگرانی، خراج کی وصولی اور اس کا خرچ و امورِ حکومت کے انجام دینے والے ملازمین کا نظم و انتظام۔

وضاحت فرمادی ہے۔ امام کے ان فرائض والتزامات کے مقابلہ میں امت کا بھی یہ فرض ہے کہ وہ اس کی اطاعت کرے اور اس کے احکام کو وقعت دے۔ ہاں اگر وہ بدل جائے، اس کے طرزِ عمل میں تبدیلی ہو۔ فاسق ہو جائے یا امورِ سلطنت کی انجام دہی کے قابل نہ رہے تو اپنے فسق یا عدمِ قابلیت کی وجہ سے معزول کر دیا جائے گا۔

اس طرح شریعت میں امام یا حاکم مطلق اور بے قید اختیارات کا مالک نہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ وہ جو چاہے کرے اور جو چاہے نہ کرے۔ بلکہ اس کی حیثیت بھی امت کے ایک فرد کی سی ہے جسے قیادت و سربراہ کاری کے لیے چُنا گیا ہے۔ امّت کے تعلق سے اس کے کچھ فرائض ہیں اور ایسے ہی اسے کچھ حقوق بھی حاصل ہیں۔ اِن فرائض کے ادا کرنے اور ان حقوق کے لینے میں وہ اس بات کا پابند ہے کہ شریعت کی نصوص یا اس کی رُوح سے کسی حال میں تجاوز نہ ہو۔ یہی مطلب ہے اللہ تعالیٰ کے اِن ارشادات کا:۔

وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ (المائدہ: ۴۹)

"اور یہ فرمایا کہ حکم کر ان میں موافق اس کے جو کہ اُتارا اللہ نے"

ثُمَّ جَعَلْنٰكَ عَلٰى شَرِيْعَةٍ مِّنَ الْاَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ (الجاثیہ)

"پھر ہم نے رکھا تجھ کو ایک رستہ پر دین کے کام کے سو تو اسی پر چل اور مت چل خواہشوں پر نادانوں کی"

وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ۔ (المائدہ: ۴۴)

"اور جو کوئی حکم نہ کرے اس کے موافق جو کہ اللہ نے اتارا سو وہی لوگ ہیں کافر"

امام یا حاکم پر اتباعِ شریعت کے اس لزوم اور فیصلوں میں اس کے نصوص کے ملحوظ رکھنے کی اس پابندی کے معنی یہ ہیں کہ اس کے اختیارات نصوصِ شریعت میں محدود و مقید ہیں۔ شریعت جسے جائز قرار دے صرف وہی امور اس کے حدودِ اختیار میں داخل ہیں۔ اور جو اس لحاظ سے ناجائز ہو، اس پر اسے کوئی اختیار نہیں۔ اور یہ ایک حقیقت ہے کہ شریعت کی رُو سے جو چیز ایک فرد

کے لیے جائز ہے وہی حاکم کے لیے جائز ہے۔ اور جو فرد کے لیے ناجائز ہے وہی حاکم کے لیے بھی ناجائز۔

دوسرا اصول۔ حاکم کی مسئولیت۔ امام یا حاکم کے حقوق و واجبات اور حدود و اختیارات کی اس وضاحت کے بعد، شریعت نے اسے اپنے حدود سے تجاوز کے بارے میں جواب دہ بھی قرار دیا ہے۔ خواہ اس نے یہ غلطی بالارادہ کی ہو یا محض غفلت کا نتیجہ ہو۔ حاکم کی مسئولیت کی یہ قاعدہ اصول شریعت کا منطقی تقاضا تھی۔ شریعت نے حاکم کے حقوق و واجبات بیان کر کے ان حدودِ شریعت کی پابندی اس پر لازمی قرار دی۔ اُسے اُمت کے ایک عام فرد کی حیثیت دی۔ عام افراد کے مقابلہ میں اسے کوئی امتیاز نہیں دیا۔ اس لحاظ سے اصولی طور پر عدل و مساوات کا یہ ایک لازمی تقاضا تھا کہ جس طرح ایک فرد اپنے اعمال مخالفِ شریعت پر جواب دہ ہے، اسی طرح حاکم بھی جواب دہ ہو۔ بلا ارادہ اس سے کوئی غلطی سرزد ہوئی ہو یا ارادۃً اس نے حدود سے تجاوز یا فرائض سے پہلو تہی کی ہو، ہر حال میں اس سے پوچھا جائے[1]۔

تیسرا اصول۔ اُمت کا حاکم کو معزول کرنے کا حق۔ اوپر بیان کر آئے ہیں کہ امامت ایک عقد و معاملہ ہے، جس میں طرفین پر کچھ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ عوام اپنا حاکم منتخب کر کے اسے اجتماعی امور کے انتظام اور شریعت کے خطوط پر قیادت و رہنمائی کے فرائض سونپتے ہیں۔ اور اس کے مقابلے میں اس کی اطاعت و حکم برداری کے پابند ہوتے ہیں اس لحاظ سے اصول و منطق کا یہ تقاضا ہے کہ جو حاکم مقررہ حدود میں اپنا فرضِ منصبی ادا کرتا ہے، عوام بھی اس کی اطاعت کریں۔ لیکن جو اپنے فرائض سے یکسر غافل ہے، یا حدود کا پابند نہیں، اسے کوئی حق نہیں پہنچتا کہ عوام سے سمع و طاعت کا مطالبہ کرے۔ بلکہ چاہیے کہ وہ اپنی جگہ خالی کر دے تاکہ

---

[1] حاکموں کی مسئولیت کے بارے میں مفصل بحث انشاءاللہ آگے آئے گی۔ اشخاص پر احکامِ شریعت کے انطباق کے سلسلے میں ہم اس پر تفصیلی گفتگو کریں گے۔ یہاں ہم نے صرف شریعت کے امتیاز اور قوانین موضوعہ پر اس کی سبقت و اوّلیت کو ظاہر کرنے کی حد تک گفتگو کو محدود رکھا ہے۔

کوئی دوسرا زیادہ موزوں اور اللہ کے حدود کا خیال رکھنے والا شخص زمام حکومت سنبھال لے۔ اگر وہ اپنے اختیار سے ایسا نہیں کرتا تو عوام زبردستی اسے اس مقام سے ہٹا دیں اور کسی دوسرے کو منتخب کریں۔

یہ جو اصولی اعتبار سے ہونا چاہیے، وہی شریعت میں ہے بھی۔ قرآن وحدیث سے یہی اصول ثابت ہوتا ہے اور اسی پر خلفائے راشدین اور ان کے بعد آنے والوں کا عمل رہا ہے۔ اللہ جل شانہ نے اولوالامر کی اطاعت کا حکم دیا ہے، لیکن یہ اطاعت مطلق نہیں ہے بلکہ ان حدود میں محدود ہے جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ واضح کی گئی ہیں۔ ارشاد خداوندی ہوتا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۔ (النساء: ۵۹)

"اے ایمان والو! حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول کا اور حاکموں کا جو تم میں سے ہوں۔ پھر اگر جھگڑ پڑو کسی چیز میں تو اس کو رجوع کرو طرف اللہ کے اور رسول کے اگر یقین رکھتے ہو اللہ پر اور قیامت کے دن پر۔ یہ بات اچھی ہے اور بہت بہتر ہے اس کا انجام"

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔ لا طاعۃَ لمخلوقٍ فی معصیۃ الخالق (ان امور میں مخلوق کی کوئی اطاعت نہیں جن سے خالق کی معصیت ہوتی ہو) ۔ اور فرمایا: انما الطاعۃ فی المعروف (اطاعت صرف معروف امور میں ہے) ۔ اصحاب امر کے بارے میں فرمایا: من امرکم منھم بمعصیۃ فلا سمع ولا طاعۃ (ان اصحاب امر میں سے جو تمہیں گناہ کا حکم دے نہ اس کی بات سنی جائے نہ کہنا مانا جائے) ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مسلمانوں نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کو اپنا خلیفہ منتخب کیا آپ نے جو پہلا خطبہ دیا تو اس میں انہی معنی کی وضاحت تھی۔ فرمایا:۔

ایھا النّاسُ! قد ولیت علیکم ولستُ بخیرکم، ان احسنتُ فاعینونی، فان اساتُ فقوّمونی۔ اطیعونی ما اطعت اللّٰہ ورسولہ فان عصیت اللّٰہ ورسولہ فلا

طاعة لی علیکم۔

"اے لوگو! میں تمہارا والی بنا دیا گیا ہوں حالانکہ میں تم میں بہتر نہیں تھا نیکی کی راہ پر رہوں تو میری مدد کرو۔ اور اگر برائی کروں تو سیدھا کرو۔ جب تک اللہ و رسول کی اطاعت کروں، میری اطاعت کرو اور اگر اللہ و رسول کی نافرمانی کروں تو تم پر میری کوئی اطاعت نہیں)

ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ مسلمانوں کے والی ہوئے، وہ شریعت کے ان معنی کی وضاحت کے بڑے حریص تھے۔ اور اسے اچھی طرح لوگوں کے ذہنوں میں بٹھا دینا چاہتے تھے۔ ایک دن خطبہ دیا اور فرمایا:۔

لوددت انی وایاکم فی سفینة فی لجة البحر تذهب بنا شرقا وغربا. فلن یعجز الناس ان یولوا رجلا منهم فان استقام اتبعوه وان جنف قتلوه۔

طلحہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:۔ وما علیك لو قلت وان تعوج عزلوه۔ (بہتر ہوتا کہ آپ کہتے اگر غلط روی اختیار کرے تو معزول کر دیں۔ فرمایا:۔ لا القتل انکل لمن بعدہ۔" (نہیں، قتل سب سے زیادہ عبرت انگیز سزا ہے")

شریعت نے اپنا یہ نظریہ ایسے زمانہ میں پیش کیا، جب کہ حاکموں کو محکوموں پر غیر محدود اقتدار حاصل تھا۔ پس شریعت کا یہ نظریہ سوسائٹی کے رجحانات کی تائید اور اس کے حالات کی موافقت میں نہیں تھا۔ بلکہ اگر ایک طرف ایسے نظریہ کا پیش کرنا ایک دائمی اور کامل شریعت کے لیے ناگزیر تھا تو دوسری طرف اس کا مقصود سوسائٹی کی سطح کو بلند کرنا اور اسے ترقی کی راہ پر ڈالنا تھا۔ گویا یہ نظریہ شریعت کی تکمیل اور سوسائٹی کی توجیہ و رہنمائی کے لیے پیش کیا گیا تھا۔

اس کے بعد اس نظریہ کی نصوص پر نگاہ ڈالیے۔ آپ دیکھیں گے کہ وہ انتہائی درجہ عمومیت اپنے اندر رکھتی ہیں۔ اور ایسی لچک ان میں ہے کہ ہر زمانہ اور ہر مقام کے لیے کارآمد ہوں۔ خواہ کیسے ہی حالات پیش آئیں ان میں کوئی تنگی نہیں محسوس ہو گی۔

شریعت کو اس سلسلے میں تمام قوانین موضوعہ پر سبقت و اوّلیت کا امتیاز بھی حاصل ہے اس

نے سب سے پہلے اپنا یہ اہم نظریہ پیش کر کے حاکموں کے اختیارات محدود کیے۔ حاکم و محکوم کے تعلقات کی ایک بنیاد متعین کی اور امت کو حاکموں پر اختیار دیا۔ قوانین موضوعہ میں ہم ایک انگریزی قانون کو پاتے ہیں جس نے دوسرے قوانین سے پہلے قوم کے اس اختیار کو تسلیم کیا۔ یہ واقعہ سترھویں صدی عیسوی کا ہے، یعنی شریعت سے پورے گیارہ سو سال بعد کا۔ اس کے بعد اٹھارھویں صدی کے اواخر میں فرانس کا انقلاب ہوا اور اس کے نتیجہ کے طور پر یہ اصول تمام قوانین میں پھیل گیا۔

قوانین موضوعہ نے اس معاملہ میں شریعت ہی کو شمع راہ بنایا ہے اور اسی کے طریقہ کو اپنایا ہے۔ جس طرح شریعت میں نصوص شریعت کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے، جو اسلام کا دستور اساسی ہے اسی طرح ان قوانین میں دستور کو حاکم و محکوم کے درمیان حدِ فاصل مانا گیا ہے، جو افراد، جماعتوں اور حاکموں اور ہر ایک کے حدودِ اختیار کی وضاحت کرتا ہے۔

۲۸ - نظریۂ طلاق | اسلامی شریعت نے مرد کا عورت کو طلاق دینا مطلق حیثیت سے جائز رکھا ہے وہ دخول سے قبل یا دخول کے بعد کسی وقت اور کسی وجہ سے بھی عورت کو طلاق دے سکتا ہے۔ وہ اس بات کا بھی پابند نہیں کہ اس کے لیے رشتۂ ازدواج کے نقصان رساں ہونے کا ثبوت پیش کرے۔ طلاق کا دینا مطلقاً اس کے اختیار پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

عورت کو بھی مشروط طور پر یہ حق دیا گیا ہے وہ عدالت سے طلاق کی درخواست کر سکتی ہے۔ بشرطیکہ وہ یہ ثابت کر سکے کہ مرد سے اسے کوئی مادی یا غیر مادی نقصان پہنچتا ہے۔ یا وہ اس کے حقوق جو از روئے شریعت اس پر واجب ہیں ادا نہیں کرتا۔

مرد اور عورت کے درمیان حق طلاق کے استعمال میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ امور زوجیت میں مرد قوام کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ ان امور کا سربراہ کار ہوتا ہے۔ اور اس کی ساری ذمہ داریوں کو اٹھانا ہے۔ اس پر عورت کا مہر لازم ہے۔ شادی کے اخراجات وہ برداشت کرتا ہے۔ عقد کے ساتھ ہی بیوی کا نان نفقہ اس پر فرض ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ ابھی اس کے گھر منتقل بھی نہ ہوئی ہو۔ اس پر اور اس سے ہونے والی اپنی اولاد پر خرچ کرنے کا وہ پابند ہے۔ ان گراں بار اور اہم ذمہ داریوں کے مقابلہ میں

اسے غیر مشروط طور پر طلاق کا حق دیا گیا ہے۔ ایک دوسری حیثیت سے اس میں عورت کے لیے بھی بہتری ہے۔ اس لیے کہ مرد پر اس بات کی پابندی کہ وہ طلاق کے اسباب بیان کرے، بسا اوقات عورت کی بدنامی اور دوسری شادی سے محرومی کا بھی باعث ہو جاتی ہے۔

عورت کو مادی یا غیر مادی نقصان کی شرط کے ساتھ جو طلاق کا حق دیا گیا ہے۔ تو یہ ایک تو مرد کی بڑائی اور امور زوجیت میں اس کی نسبتاً اہم پوزیشن کے مناسب حال ہے۔ دوسرے اس میں عورت کو مرد کے ظلم سے بچانے کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے۔ پھر مرد کو بھی اس میں اس بات کا اطمینان رہتا ہے کہ عورت اپنے حق طلاق کا جا و بے جا استعمال نہیں کرے گی۔

شریعت نے مرد کو غیر مقید اور مطلق طلاق کا حق دیا ہے تو اس کے مقابلے میں اس پر کچھ ایسے فرائض بھی عائد کیے ہیں، جن کا مقصود عورت کے حقوق کی حمایت اور اس کے مصالح کا لحاظ ہے۔

طلاق کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو دخول اور مہر مقرر کرنے سے قبل ہو، یا دخول سے قبل اور مہر مقرر کرنے کے بعد ہو یا دخول کے بعد ہو۔ ہر صورت میں شریعت نے مرد پر عورت کے تعلق سے ایسی ذمہ داریاں عائد کی ہیں، جو اسے لازماً ادا کرنی چاہئیں۔ یہ ذمہ داریاں ایک لحاظ سے عورت کے لیے طلاق سے پیدا ہونے والے نقصانات کا بدلہ سمجھی جا سکتی ہیں اور دوسری حیثیت سے یہ مرد کو حق طلاق کے استعمال سے قبل سوچنے اور غور و فکر کرنے پر مجبور کرتی ہیں۔

طلاق۔ دخول اور مہر مقرر کرنے سے قبل۔ اگر مرد عورت کو دخول اور مہر مقرر کرنے سے قبل طلاق دے، تو اس پر "متعہ" فرض ہے یعنی دستور کے مطابق عورت کو معاوضہ ادا کرے۔ دستور کے مطابق سے مراد یہ ہے کہ اس کی طرح کے یعنی مالی اعتبار سے اس کے ہم رتبہ اور اس کے طبقہ سے تعلق رکھنے والے مرد ان حالات میں جو عورتوں کو دیا کرتے ہیں دے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ، مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ (البقرہ: ۲۳۶)

"کچھ گناہ نہیں تم پر اگر طلاق دو تم عورتوں کو اس وقت کہ ان کو ہاتھ بھی نہ لگایا ہو اور نہ مقرر کیا ہو

ان کے لیے کچھ مہر اور ان کو کچھ خرچ دو مقدور والے پر اس کے موافق ہے اور تنگی والے پر اس کے موافق جو خرچ کر قاعدہ کے موافق ہے، لازم ہے نیکی کرنے والوں پر۔

طلاق۔ دخول سے قبل اور مہر مقرر کرنے کے بعد۔ اگر مرد دخول سے قبل لیکن مہر مقرر کر چکنے کے بعد طلاق دے تو وہ طلاق کے معاوضہ کے طور پر عورت کو نصف مہر دینے پر پابند ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ

(البقرہ: ۲۳۷)

"اور اگر طلاق دو ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے اور ٹھہرا چکے تھے تم ان کے لیے مہر تو لازم ہوا آدھا اس کا کہ تم مقرر کر چکے تھے، مگر یہ کہ درگزر کریں عورتیں یا درگزر کرے وہ شخص کہ اس کے ہاتھ میں ہے گرہ نکاح کی اور تم مرد درگزر کرو تو قریب ہے پرہیزگاری کے"

طلاق۔ دخول کے بعد۔ اگر مرد دخول کے بعد عورت کو طلاق دے تو اسے پورا مہر دینا ہوگا۔ اگرچہ مہر کا اکثر حصہ وہ فوراً ادا نہ کر سکے۔ اس پر یہ بھی ضروری ہے کہ شادی کے موقع پر جو کچھ اس نے عورت کو پیش کیا، یا ازدواجی زندگی کے دوران میں جن جن چیزوں کا بھی اسے مالک بنا دیا۔ وہ سب اسے دے دے۔ جن باتوں کا وہ پابند تھا اور جن حقوق کا ادا کرنا اس پر فرض تھا صرف اسی کے بارے میں یہ حکم نہیں بلکہ جو چیزیں اس نے بطور زائد انعام کے دی ہیں، وہ بھی واپس نہ لے۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا یہی مطلب ہے:۔

وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا۔ (النساء: ۲۰)

"اگر بدلنا چاہو ایک عورت کی جگہ دوسری عورت کو اور دے چکے ہو ایک کو بہت سا مال تو مت پھیر لو اس میں سے کچھ، کیا لیا چاہتے ہو اس کو ناحق اور صریح گناہ سے"

اس کے بعد مرد پر یہ بھی فرض ہے کہ عورت کی عدت ختم ہونے اور اس طرح کسی دوسرے سے نکاح کے قابل ہونے تک اس کا نان نفقہ دے۔ مطلقہ کی عدت اس کے حاملہ اور غیر حاملہ ہونے کی حیثیت سے مختلف ہوگی۔ اگر وہ حاملہ ہو تو اس کی عدت وضعِ حمل ہے۔ جیسا کہ اللہ نے فرمایا: "وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" (الطلاق: ۴) "اور جن کے پیٹ میں بچہ ہے، ان کی عدت یہ کہ جن لیں پیٹ کا بچہ" اور اگر حاملہ نہ ہو تو اس کی عدت تین قروء کی مدت کا گزرنا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (البقرہ: ۲۲۸) "اور طلاق والی عورتیں انتظار میں رکھیں اپنے آپ کو تین قروء تک" قروء ایک گروہ کی رائے میں حیض کو کہتے ہیں اور دوسرے گروہ کی رائے میں طہر کو۔

سب سے پہلی چیز جو ہمیں طلاق کی ان نصوص میں نظر آتی ہے، وہ ان کی عمومیت اور لچک ہے یہی وجہ ہے کہ وہ ہر زمانہ اور ہر مقام کے لیے کارآمد تھیں اور کبھی ان میں ترمیم و تبدیلی کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ زمانہ ہمارے اس دعوے کی ایک روشن شہادت ہے۔ آج پوری تیرہ صدیاں گزر چکنے کے بعد بھی ان نصوص میں ویسی ہی جدت، صلاحیت اور رفعت و بلندی ہے جیسی کہ نزول کے وقت تھی۔

اسلامی شریعت نے تیرہ صدیوں سے زوجین کو طلاق کا یہ حق دے رکھا ہے۔ اور اس طرح کی مضبوط اور عادلانہ ضمانتیں اس کے ساتھ لگا رکھی ہیں۔ لیکن ہماری تہذیب یافتہ دنیا نے اب بیسویں صدی میں کہیں چل کر اسے جانا ہے کچھ پہلے تک تو ایسے لوگ بھی تھے، جو شریعت کے حقِ طلاق دینے پر ناک بھوں چڑھاتے تھے، لیکن پھر زمانے نے پلٹا کھایا۔ علم کی روشنی پھیلی اور ترقی کا دور آیا۔ قوموں نے کچھ آگے کی طرف قدم بڑھائے۔ اور عقلیں آزادانہ سوچنے کے قابل ہوئیں۔ تب علماء و مفکرین نے یہ حقیقت محسوس کی کہ واقعی طلاق کا حق مرد اور عورت دونوں کے لیے رحمت ہے ناکام ازدواجی زندگی، تکلیف دہ معاشرت اور روحانی بے اطمینانیوں سے چھٹکارا پانے کا یہی ایک محفوظ طریقہ ہے۔ اگر ازدواجی زندگی سعادت و مسرت کی دولت بخشنے میں ناکام رہے تو پھر طلاق ہی کے ذریعہ یہ خوابِ شرمندۂ تعبیر ہو سکتا ہے۔ اور طلاق ہی ایک ایسا اصول ہے جس سے عورت اور مرد

دونوں گناہوں اور شیطانی وسوسوں کا شکار ہونے سے محفوظ رہ سکتے ہیں۔

آج ترقی یافتہ اور متمدن قوموں کا شاید ہی کوئی قانون ہو، جس میں طلاق کا اصول تسلیم نہ کیا گیا ہو۔ لیکن یہ ہے کہ ان قوانین نے مختلف حیثیت سے اس اصول کو اپنایا ہے۔ بعضوں نے اس میں وسعت دے دی تو بعضوں نے اسے بہت محدود کر دیا۔ مثلاً روسی قانون نے عورت و مرد دونوں کے لیے بلا قید و شرط طلاق جائز قرار دیا ہے۔ گویا شریعت میں جو اصول مرد کے لیے مخصوص ہے۔ اسے مرد و عورت دونوں کے لیے وسیع کر دیا گیا ہے۔ ریاستہائے متحدہ امریکہ کے تحت کی بعض ریاستوں کے قوانین میں عورت اور مرد دونوں کو طلاق کی درخواست کرنے کا حق حاصل ہے۔ بشرطیکہ درخواست کرنے والا فریق کسی قسم کے مادی یا غیر مادی نقصان کا ثبوت پیش کر سکے۔ جو اسے فریق ثانی سے پہنچ رہا ہے، گویا ان قوانین نے شریعت کے اس اصول کو لیا جس میں عورت کا حق طلاق واضح کیا گیا ہے اور اسے مرد و عورت دونوں پر عام کر دیا۔ اکثر قوانین ایسے ہیں جن میں مرد و عورت میں سے ہر ایک کو معین اسباب کی بنا پر اور خاص حدود میں طلاق طلب کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ گویا یہ قوانین شریعت سے عورت کے حق طلاق کی دفعہ کو لے کر مرد و عورت دونوں پر اسے منطبق کرتے اور طلاق کے اسباب اور حدود کو زیادہ محدود کر دیتے ہیں۔

اس طرح تیرہ صدیوں بعد دنیا نے شریعت کے نظریۂ طلاق کو تسلیم کر کے اپنانا شروع کیا ہے۔ ابھی بیسویں صدی گزری ہی نہیں کہ طلاق کا یہ اصول زیادہ سے زیادہ قوانین میں جگہ پاتا جا رہا ہے۔ اور زیادہ سے زیادہ قوانین اس نظریہ کو اس کے تمام گوشوں سمیت اپناتے جا رہے ہیں۔

اس وضاحت کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ طلاق کا یہ نظریہ شریعت کے کامل اور دائمی ہونے کی ایک واضح دلیل ہے۔ شریعت کے نزول کے وقت دنیا اس نظریہ کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھی۔ لیکن اس کے باوجود محض اس لیے ہم اس کو اس میں موجود پاتے ہیں کہ ایک کامل اور دائمی شریعت کا جس کا مقصود سوسائٹی کے جذبات کی تائید کے بجائے اس کی سطح کو بلند کرنا اور اسے ترقی و کمال کی راہ پر ڈالنا ہے، یہ ایک لازمی تقاضا تھا۔

۲۹- نظریۂ تحریم شراب | اسلامی شریعت شراب کو مطلق حرام قرار دیتی ہے۔ اور اس بارے میں اتنی تشدد ہے کہ اس نے شراب نوشی کی سزا کو حدود میں شمار کیا ہے۔ یعنی ایسی سزا جو قطعی طور پر مقرر و متعین ہے۔ کوئی حاکم اس سزا کو یا اس سزا کے جرم کو معاف کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ نہ قاضی ہی کے لیے یہ جائز ہے کہ اس میں کمی یا تغیر و تبدل کرے، یا اس کا نفاذ روک دے۔

شریعت نے شراب کو یکبارگی حرام نہیں قرار دیا، بلکہ تدریجاً تحریم کا حکم نازل فرمایا ہے۔ اس لیے کہ عرب میں شراب نوشی بہت عام تھی۔ وہ اس کے رسیا تھے۔ نشہ ان کی زندگی کا لازمہ اور عیش و عشرت کا ایک جزبن کر رہ گیا تھا۔ حکمت تشریع کا یہ تقاضا تھا کہ ان حالات میں تدریج کا اصول ملحوظ رکھا جاتا۔ چنانچہ سب سے پہلی آیت جو اس سلسلے میں نازل ہوئی وہ یہ تھی :-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ۔

(النساء: ۴۳) "اے ایمان والو! نزدیک نہ جاؤ نماز کے جس وقت تم نشہ میں ہو۔ یہاں تک کہ سمجھنے لگو جو کہتے ہو۔"

گویا پہلا قدم یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے نشہ کی حالت میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا۔ اور نماز ایک لازمی فریضہ تھا جس کا ادا کرنا ہر طرح ضروری تھا۔ اس طرح نشہ پیدا کرنے کی مقدار میں شراب کے استعمال کی آپ سے آپ ممانعت ہو گئی۔ اس لیے کہ فجر سے عشاء تک پانچ نمازیں انہیں اس حال میں پڑھنی تھیں کہ وہ نشہ سے پاک ہوں۔ غالباً اسی صورت حال نے انہیں نفس شراب کے بارے میں پوچھنے پر مجبور کیا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے تحریم کی علت اس طرح واضح فرمائی :-

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا۔ (البقرہ: ۲۱۹)

"تجھ سے پوچھتے ہیں حکم شراب کا اور جوئے کا۔ کہہ دے ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور فائدے بھی ہیں لوگوں کو، اور ان کا گناہ بہت بڑا ہے ان کے فائدے سے۔"

اس طرح زمین ہموار کرنے اور نفوس کو شراب چھوڑنے پر آمادہ کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے قطعی طور پر تحریم کا حکم نازل فرمایا۔ ارشاد فرمایا:۔

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ۝ (المائدہ : ۹۰، ۹۱)

"اے ایمان والو! یہ جو ہے شراب اور جوا اور بت اور پانسے سب گندے کام ہیں شیطان کے کام سے بچتے رہو، تاکہ تم نجات پاؤ۔ شیطان تو یہی چاہتا ہے کہ ڈالے تم میں دشمنی اور بیر بذریعۂ شراب اور جوئے کے اور روکے تم کو اللہ کی یاد سے اور نماز سے سو اب بھی تم باز آؤ گے؟"

شریعت کی یہ نصوص انتہائی درجہ عمومیت اور لچک اپنے اندر رکھتی ہیں۔ یہی خصوصیت ہے جس کی وجہ سے نزولِ شریعت کے وقت کے حالات میں بھی یہ کارآمد تھیں۔ اور آج پورے تیرہ سو سال گزرنے کے بعد بھی ان کی صلاحیت میں کوئی فرق نہیں آیا۔ یہی خصوصیت آنے والے زمانوں میں بھی ان کے کارآمد اور تطبیق کے قابل ہونے کی ضمانت ہے۔ یہ جو ہم کہتے ہیں کہ شریعت کسی ترمیم یا تبدیلی کو قبول نہیں کرتی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اس کی گنجائش ہی نہیں رکھی گئی۔ اس کی نصوص اس طرز پر ڈھلی ہیں کہ انہیں بدلنے کی ضرورت ہی نہیں۔

پھر شریعت نے سوسائٹی کے خیالات کی ہم نوائی یا اس کی خواہشات کی تائید میں شراب کو حرام قرار نہیں دیا۔ اس دور کی سوسائٹی تو شراب کی تحریم کا تصور بھی نہیں کر سکتی تھی۔ شراب اس درجہ ان کے دلوں اور دماغوں پر مستولی تھی کہ ان کا اسے چھوڑنا آسان نہیں تھا۔ باوجود ان حالات کے شریعت نے شراب کو حرام قرار دیا تو محض اس لیے کہ ایک کامل اور دائمی شریعت کے لیے نا گزیر تھا۔ اس کی شانِ کمال و دوام کا یہی تقاضا تھا۔ اس کا مقصد سوسائٹی کے رجحانات کی تائید کے بجائے اس کی سطح کو بلند کرنا اور اسے ترقی و کمال کی راہ پر ڈالنا تھا۔ آج اگر غیر اسلامی دنیا نے بھی

تحریم شراب کے بارے میں سوچنا شروع کیا ہے، اور دل و دماغ ایسے قانون کو قبول کرنے کے لیے تیار ہو رہے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ شریعت نے اپنے دَور میں شراب کو حرام قرار دے کر اسے تیرہ سو سال سے زیادہ آگے بڑھا دینا چاہا تھا۔ اس دَور کے لوگوں کو اس نے وہ بات سمجھا دی تھی جسے وہ تیرہ صدیوں بعد سمجھ سکتے تھے۔

شریعت ساتویں صدی مسیحی سے دنیا کو نظریۂ تحریم شراب کی طرف بلا رہی ہے اور اسے تمام لوگوں پر حرام قرار دے رکھا ہے۔ لیکن اب سے کچھ پہلے تک بھی سوائے اسلامی ممالک کے کسی نے اس آواز پر کان نہیں دھرے۔ دنیا کے لیے تحریم شراب کا یہ نظریہ ایک اجنبی سی چیز بن کر رہا۔ دخترِ رَز کی عشوہ طرازیاں انہیں اسی طرح اپنا مفتون بنائے رہیں۔ بالآخر جب علوم مادی نے بھی یہ ثابت کر دیا کہ شراب فی الحقیقت ام الخبائث ہے۔ وہ صحتوں کو بگاڑتی اور اضاعتِ مال کا سبب ہوتی ہے۔ نسل اور عقل کو کمزور کرتی اور قوتِ عمل کو نقصان پہنچاتی ہے، تو اس کے نتیجہ میں امتناعِ مسکرات کی تحریک اٹھی، اور آہستہ آہستہ زور پکڑتی گئی۔ اس کے لیے جماعتیں بنیں، مال جمع ہوا۔ مختلف اخبار نکلے۔ یہاں تک کہ اس تحریک نے قابل لحاظ حد تک کامیابی حاصل کر لی۔ اور کوئی ملک ایسا نہیں رہا۔ جس میں تحریکِ ترک مسکرات کی علم بردار مضبوط جماعتیں نہ ہوں۔ انہیں مفکرین و مصلحین کی تائید و حمایت حاصل ہے۔ اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ امتناعِ مسکرات کی تحریک نے عمومی حیثیت اختیار کر لی ہے۔

موجودہ صدی میں وضع ہونے والے بعض قوانین میں اس تحریک کا اثر دیکھا جا سکتا ہے۔ ممالک متحدہ امریکہ نے کئی سال ہوئے شراب کی مطلق تحریم کا قانون نافذ کیا ہے۔ ہندوستان نے بھی دو سال ہوئے اسی کے مماثل قانون منظور کیا ہے۔ اکثر حکومتیں ایسی ہیں جنہوں نے اسے جزوی طور پر قبول کیا ہے۔ ان میں دن کے مقررہ اوقات میں پبلک مقامات پر شراب کا لے جانا یا پینا خلاف قانون ہے۔ ایک خاص عمر سے کم عمر کے لوگوں کو بھی شراب کا پیش کرنا یا فروخت کرنا ان میں جرم ہے۔

بہرحال آج دنیا علمی طور پر شراب کے مضرات اور سوسائٹی میں اس سے پیدا ہونے والے نقصانات واضح ہونے کے بعد اس کی تحریم کے نظریہ کو قبول کر رہی ہے۔ امتناع مسکرات کی

تحریکیں دن بدن زور پکڑتی جا رہی ہیں۔ اور علماء و مصلحین اس کی پوری پوری پشت پناہی کر رہے ہیں۔ اور وہ دن دور نہیں جب کہ تمام ممالک قطعی طور پر شراب کو حرام قرار دیں۔ اسلامی شریعت تیرہ سو سال سے جس بات کی دعوت دیتی آ رہی ہے اور اب تک دنیا نے جسے قابل التفات بھی نہ سمجھا تھا بالآخر آج اسی نظریہ کو اپنانا شروع کیا ہے، اور اسی کے قدم بہ قدم چل رہی ہے۔

۳۰۔ نظریۂ تعدد ازدواج | اسلامی شریعت نے ابتدائے نزول ہی سے تعدد ازدواج کو جائز رکھا ہے بشرطیکہ مرد اپنے آپ کو ان مختلف بیویوں کے درمیان عدل قائم رکھنے پر قادر سمجھتا ہو۔ اگر وہ اپنے آپ میں اس کی قدرت نہیں پاتا یا کسی طرح بے انصافی کا اندیشہ ہے، تو اس کے لیے ایک بیوی سے زائد کرنا جائز نہیں۔ اور اگر عدل قائم رکھ سکنے کی توقع ہے تو پھر وہ وقت واحد میں چار تک بیویاں کر سکتا ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے:-

فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً۔ (النساء: ۳)

"تو نکاح کر لو جو عورتیں تم کو خوش آئیں دو دو، تین تین، چار چار۔ پھر اگر ڈرو کہ ان میں انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی نکاح کرو۔"

اپنے اس حکم میں شریعت نے ایک تو روحِ قانون کے منطقی اور اصولی تقاضے کو پیش نظر رکھا ہے، دوسرے اس میں انسانی طبائع کا بھی لحاظ ہے۔ اور تیسرے شادی کے اصل مقصد سے بھی اسے مطابقت ہے۔ یہ حقیقت کہ شریعت نے اس میں روحِ قانون کے منطقی اور اصولی تقاضے کو پیشِ نظر رکھا ہے۔ کسی قدر وضاحت کی طالب ہے۔ یہ ایک جانی پہچانی بات ہے کہ شریعت میں زنا قطعی طور پر حرام ہے اور یہ اتنا مبغوض جرم ہے کہ اس کی سزا تمام سزاؤں میں سخت ترین ہے۔ شادی شدہ شخص زنا کا مرتکب ہو تو وہ سنگسار یعنی پتھروں سے مار کر ہلاک کیا جاتا ہے۔ پس اصولی طور پر یہ بات غلط ہوتی کہ ایک طرف تو زنا کو ہی شدت سے حرام قرار دیا جائے اور دوسری طرف ایسے اسباب و حالات پیدا کیے جائیں جو زنا کے محرک ہوں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ تعددِ ازدواج کی ممانعت لازمی طور پر زنا کا دروازہ کھول دیتی

اس لیے کہ دنیا میں ویسے ہی عورتوں کی تعداد مردوں سے بڑھ کر ہے۔ پھر جنگیں چھڑتی ہیں تو اس میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔ اس لحاظ سے تعدد ازواج کی ممانعت کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا کہ عورتوں کی ایک بڑی تعداد شادی سے محروم رہ جاتی۔ اور عورت کے باوجود استعداد و صلاحیت کے شادی سے محروم رہنے کے معنی یہ ہوتے کہ اسے اپنی فطرت کے خلاف جنگ کرنی پڑتی اور فطرت کے مقابلہ میں بالعموم ہتھیار ہی ڈالنے پڑتے ہیں۔ ان حالات میں بعید نہیں کہ عورت آبرو باختہ ہو جائے اور زنا کے ناپاک ذریعہ سے اپنی فطری خواہشات کی تسکین پر مجبور ہو۔ اس کے علاوہ مرد اور عورت میں ان کی جنسی قوتوں کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے۔ عورت ہمیشہ اور ہر حال میں مرد سے قریب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ مہینے میں اوسطاً ایک ہفتہ اور کبھی کبھی دو دو ہفتوں تک بھی اسے ایام حیض سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان ایام میں اس سے مباشرت ناجائز ہے۔ جب کبھی اس کے اولاد ہوتی ہے تو نفاس کی مدت میں یعنی تقریباً چالیس دن کے عرصے تک بھی اس سے صحبت درست نہیں۔ اسی طرح دورانِ حمل میں یا کم از کم حمل کے آخری مہینوں میں بھی اس کی استعداد کم ہو جاتی ہے۔ اس کے برخلاف مرد کی صلاحیت ہمیشہ یکساں ہوتی ہے۔ ماہ و سال کے فرق سے اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں اگر مرد کے لیے ایک سے زیادہ کی ممانعت کر دی جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک کثیر تعداد کے لیے زنا کا دروازہ کھول دیا جائے۔ اس لیے کہ بہت سے مرد ایسے ہوں گے جو عورت کے حیض و نفاس کے ایام اور حمل کے آخری مہینوں میں اپنی جنسی خواہشات کو نہیں روک سکیں گے۔

دوسری حقیقت جو تعدد ازواج کے اس قانون میں نظر آتی ہے یہ ہے کہ اس حکم میں انسانی طبائع کا بھی لحاظ کیا گیا ہے۔ اس میں جنسی خواہشات اور رجحانات کا صحیح اندازہ کر کے انہیں صحیح مقام دیا گیا ہے۔ ایسا نہیں ہوا کہ مرد یا عورت کو آزمائش میں ڈال دیا گیا ہو جس میں اگر دس کامیاب ہوں تو سینکڑوں ناکام رہیں۔ مرد کو صرف ایک ہی عورت پر اکتفا کرنے کا پابند نہیں کیا گیا جس کے نتیجے میں عورتوں کی ایک قابل لحاظ تعداد زندگی بھر کنواری رہ جاتی۔ ازدواجی زندگی کی انہیں لس نصیب ہی نہ ہوتی۔ بال بچوں اور خاندان کے سہانے خواب کبھی شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکتے۔ انہیں جنسی خواہشات اور میلانات سے مستقل جنگ

کرنی پڑتی۔ جو صرف ان کی صحتوں اور عقلی صلاحیتوں پر ہی بُرا اثر نہیں ڈالتی بلکہ ان کا عزت وعصمت قائم رکھنا بھی محال ہو جاتا۔ اس کے علاوہ دوسری طرف ایسا غیر فطری حکم خود مرد کے لیے بھی اکثر حالات میں ایک مستقل آزمائش ہوتا۔ حیض ونفاس اور ایسے ہی دوسرے وقفوں میں جس میں عورت کی صلاحیتِ جنسی کم ہو جاتی ہے، اندیشہ ہو سکتا تھا کہ وہ جنسی جذبات کی رو میں بہ جائے اور اپنے آپ کو ضبط میں نہ رکھ سکے۔ اس لیے کہ ایک مرد بالعموم عقل سے زیادہ جذبات سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ایک عورت میں بھی ویسے ہی جذبات ہوتے ہیں جیسے ایک مرد میں ہوتے ہیں۔ لیکن فرق یہ ہوتا ہے کہ وہ مرد سے زیادہ اپنے جذبات پر قابو پا سکتی ہے۔ طبعی طور پر جذبات کو ضبط میں رکھنے کی اس میں کچھ زیادہ صلاحیت ہوتی ہے۔

تیسرے یہ ہے کہ شادی کے اصل مقصد سے بھی یہ قانون کلّی مطابقت رکھتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ عورت اور مرد میں جو جنسی جذبات ودیعت کیے گئے ہیں تو وہ محض حفظِ نوع کے لیے ودیعت کیے ہیں اور شادی کا مقصد افزائش نسل اور خاندانی زندگی کی نشوونما ہے۔ اگر کسی مرد کی ایک بانجھ عورت سے شادی ہو جائے اور اس کے بعد وہ کسی دوسری عورت سے شادی نہ کر سکے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس غرض کے لیے اس کے اندر جنسی قوتیں رکھی گئی تھیں وہ پوری نہ ہوئی، اور شادی کا مقصد ہی فوت ہو گیا۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ مرد کے اندر نسل کشی کی طاقت غیر محدود ہے۔ اس کے برخلاف عورت محدود صلاحیت کی مالک ہے۔ مرد بالعموم ساٹھ ستر برس تک اولاد پیدا کر سکتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں عورت کی صلاحیت نسل کشی چالیس پچاس سال کے درمیان ہی ختم ہو جاتی ہے۔ ان حالات میں اگر مرد کو ایک سے زیادہ بیوی کرنے کی اجازت نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کی صلاحیت نسل کشی نصف مدت کے لیے بے کار ہو کر رہ جائے۔ اور اپنا فرض ادا نہ کر سکے۔

یہ تعدد ازواج کے بارے میں شریعت کا نظریہ ہے، جس کا مقصود سوسائٹی کو نقصان اور تکلیف میں مبتلا ہونے سے بچانا۔ عورتوں کے درمیان کامل مساوات قائم کرنا اور اخلاقی سطح کو

بلند کرنا ہے۔ اس کی نص میں بھی شریعت کی وہی خصوصیات بدرجۂ اتم موجود ہیں جو ہم دوسری نصوص میں پاتے ہیں یعنی اس میں انتہائی عمومیت اور ہر حال میں کارآمد ہونے کی پوری پوری صلاحیت ہے یہی وجہ ہے کہ تیرہ صدیوں کے گزر جانے کے باوجود اس کی صلاحیت میں کوئی فرق نہیں آیا۔ اور یہی خصوصیت اس کے آئندہ پیش آنے والے حالات میں بھی کارآمد ہونے کی ضامن ہے۔

اسلامی قانونِ میراث اور یتیم پوتے کی محرومی

(قانونِ شرعیہ کی ایک خالص فنّی بحث)

نعیم صدّیقی

اِدھر چند روز سے اسلامی قانونِ میراث کے ایک اہم مسئلے یعنی میّت کے بیٹوں کی موجودگی میں یتیم پوتے کے حرمان کے بارے میں ایک دلچسپ بحث اُٹھ کھڑی ہوئی ہے لیکن بجائے اس کے کہ یہ بحث سنجیدہ اور سائنٹفک طریق پر جاری ہوتی، یہ اخباری پروپگنڈے کی گورئے چوگاں بن گئی ہے ہم چاہتے ہیں کہ پیشِ نظر مسئلہ کی فنی نوعیت کو، اور اس پر ہونے والی بحث کے محرکات کو پوری طرح سمجھ کر اسے سنجیدہ غور و فکر سے حل کیا جائے۔

چند تمہیدی باتیں

بحث کی ابتداء اس بحث کا دروازہ اوّل اوّل مسلمانوں میں اس وقت کھلا ہے جب سے انگریزی حکومت کے تحت ہندوانہ رواجی قانونِ وراثت نافذ ہوا۔ رواجی قانون سے جہاں مسلمانوں نے یہ اثر لیا کہ لڑکیوں[1] کو بالکل محروم الارث کر کے رکھ دیا (اور لڑکیوں کو شریعت کے دیے ہوئے حقِ وراثت سے محروم کرنے ہی کے لیے وراثت کے شرعی قانون پر مسلمان کھلم کھلا رواجی قانون کو ترجیح دیتے رہتے ہیں نیز قانونِ شریعت کے نفاذ کے بعد بھی لڑکیوں اور بہنوں سے دستبرداری کے بیانات دلوا دلوا کر اُن کی حق ماری کرتے رہے ہیں) وہاں اُن میں میّت کے زندہ بیٹوں کے حصص کے ساتھ اس کے مردہ بیٹوں کے حصوں کو زندہ رکھ کر یتیم پوتوں کو وارث قرار دینے کی تڑپ بھی پیدا ہو گئی۔ چنانچہ کسی کی بیوہ بہن، یتیم بھانجی یا نواسی،

---

[1] اس بحث کے ایک بڑے محرک (SPONSOR) یعنی مولانا اسلم جیراجپوری نے بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بےشمار لوگ جنہوں نے اسلام قبول کرنے کے بعد بھی وراثت میں سابق خاندانی معمول کو بحال رکھا، ان کے لیے اسلامی قانون کو جذب کرنا الجھنوں کا موجب ہوا ہے۔

بلکہ خود یتیم پوتے کی ماں یعنی بیوہ بہو کے لیے کوئی بحث پیدا نہیں ہوتی۔ ساری توجہ یتیم پوتے کے ایک ہی مسئلے پر مرتکز ہے۔ اس سے پہلے پوری تاریخ اسلام و مسلمین میں اس بحث کے آثار نہیں ملتے۔

اس بحث کو باقاعدہ بحث بنانے کا کارنامہ منکرینِ حدیث کے مدرسۂ فکر نے انجام دیا ہے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ چونکہ مُلّاؤں نے سازش کر کے قرآن کے ساتھ ایک وسیع من گھڑت سرمایۂ روایات کو بھی حدیث نبوی اور سنتِ نبوی کے نام سے بہ حیثیت ماخذِ قانون کے لا شامل کیا ہے اس وجہ سے اُن کا فقہی نظام قانونِ الٰہی سے انحراف کر کے کچھ کا کچھ بن گیا ہے، اور اس کے ہر شعبے میں مضحکہ خیز اور لاینحل پیچیدگیاں پیدا ہو گئی ہیں۔ اب ان مضحکہ خیز پیچیدگیوں کے بقا کی وجہ یہ ہے کہ سلف نے جو کچھ کہہ دیا، بعد کے لوگ بے سوچے سمجھے مکھی پر مکھی مارتے چلے آرہے ہیں۔ چنانچہ اس مدرسۂ فکر کے متوسلین نظامِ فقہ میں سے کرید کرید کر ایسے مسائلِ بحث برآمد کرتے رہتے ہیں جن کی اصولی بنیادوں اور جن کی فنی حیثیت کو تو عوام جانتے نہیں، اور نہ جن کے محل و فروع کو اسلامی نظامِ فکر و قانون کے مجموعی ڈھانچے (SET-UP) میں وہ متعین کر سکتے ہیں، اور پھر ان مسائلِ بحث سے پیدا ہونے والے اشکالات اور پیچیدگیوں کو — جو دنیا کے ہر قانونی نظام کی تفاصیل میں کچھ نہ کچھ بہرحال ہوتی ہیں — نمک مرچ لگا کر اس انداز سے پیش کرتے ہیں کہ لوگوں میں انتشار نمودار ہو جائے۔ اس انتشار سے اشکالات اور پیچیدگیوں کو اصل نظامِ فکر و قانون کے اندر رہ کر حل کرنا مطلوب نہیں، بلکہ اصل مطلوب حدیث اور سنت کے خلاف معرکہ جاری رکھنا ہے۔ سوال یتیم پوتے کو میراث دلوانے کا نہیں، بلکہ سنت کے ترکۂ نبوت سے امت کو محروم الارث کرنے کا ہے۔

حدیث کو مُلّائی سازش قرار دے کر جس بھی مسئلے کی آڑ میں قدیم علمائے اسلام اور جدید مفکرینِ کتاب و سنت کے خلاف محاذ بنایا جائے، بہرحال الحاد پسند (SECULARIST) عناصر کی بن آتی ہے۔ چنانچہ یتیم پوتے کی میراث کے مسئلے پر اخبارات میں ایسے بہت سے لوگ طبع آزمائی فرما رہے ہیں جو منکرینِ حدیث سے دو قدم آگے بڑھ کر سرے سے دین و مذہب کے وجود پر حملہ آور ہونا چاہتے ہیں۔ تیسری طرف ہمارے ایم۔ اے صاحبان ہیں کہ جو شریعتِ اسلامیہ کے نظامِ فکر و قانون پر ایمان

رکھنے یا اُس کا ضروری علم حاصل کرنے کے لحاظ سے چاہے کسی بھی سطح پر ہوں، لیکن وہ اس کے بنانے اور بگاڑنے کا اختیار ضرور رکھتے ہیں۔ اسمبلی کی رکنیت اُن کو جو اختیارات دیتی ہے اُن کے استعمال کی جو تربیت اب تک ہمارے ایم، ایل اے حضرات کو ملی ہے وہ یہ ہے کہ کبھی کبھی وہ ذاتی اور خاندانی مفاد کی خدمت کے ساتھ اپنی ساکھ بنانے کے لیے کچھ "شاندار کارنامے" بھی سرانجام دینا چاہتے ہیں۔ چنانچہ عوام خصوصاً اپنے حلقے کے ووٹروں کی خواہشات اور نفسیات کو سامنے رکھ کر ان کو خوش کرنے والا کوئی مسودۂ قانون پیش کر دیتے ہیں۔ یہ مشق عام دنیاوی مباحات کے دائرے میں تو جاری تھی ہی، اب خود اسلام اور شریعت سے بھی یہ دل لگی ہونے لگی ہے۔

چنانچہ یتیم پوتے کو چچاؤں کے پہلو بہ پہلو وراثت دلوانے کے لیے جو خواہش ہمارے عوام — بالخصوص زرعی آبادی کے حلقوں — میں کارفرما ہے، اُسے اقبال چیمہ صاحب نے اچھی طرح بھانپ کر منکرینِ حدیث کے استدلال کو سامنے رکھتے ہوئے مسلمانوں کے شرعی قانونِ وراثت میں ترمیم کے لیے ایک مسودۂ قانون پنجاب اسمبلی میں داغ دیا ہے۔ یہ ترمیمی مسودۂ قانون اب چونکہ رائے عام معلوم کرنے کے لیے معلق چھوڑا گیا ہے، اس لیے منکرینِ حدیث، مخالفِ دین عناصر، عام مقالہ نگار بلکہ خطوط نگارِ اخبارات میں اس مسئلہ پر طبع آزمائی کر رہے ہیں اور بحث بالکل عامیانہ سطح پر آگری ہے۔

اگر آپ اس بحث میں حصہ لینے والوں کا تجزیہ کریں تو حسبِ ذیل عناصر سامنے آئیں گے:۔

ایک گروہ اس مسئلے کے موقف سے حدیث اور سنّت کے خلاف معرکہ آرا ہے۔

ایک گروہ اس بحث کے ذریعے "ملّا ازم" کے خلاف جہاد میں مصروف ہے۔

ایک گروہ اس جھگڑے کی آڑ میں سرے سے دین و مذہب ہی کے خلاف ایک فضا پیدا کرنے میں مصروف ہے۔

ایک عنصر محض زرعی آبادی کے ووٹروں کو خوش کرنے کے درپے ہے۔

ان عناصر کے علاوہ کچھ لوگ یقیناً ایسے بھی ہیں جو دیانت داری سے یتیم پوتے کے مسئلے کو سمجھنا چاہتے ہیں، اور جو اشکال اس میں واقع ہو رہا ہے اس کا کوئی حل شریعتِ اسلامی کی رہنمائی میں

پیدا کرنا چاہتے ہیں۔

بحث کی دو صورتیں ان سب عناصر کو سامنے رکھتے ہوئے ہم یہ گذارش کریں گے کہ بحث کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:-

ایک صورت یہ ہے کہ آپ اسلام کو اپنا دین مانتے ہوں، قرآن اور سنت دونوں کو شریعت کے مآخذ کی حیثیت دیتے ہوں، اور پھر سوال یہ چھیڑیں کہ ان مآخذ سے تفقہ اور استنباط اور اجتہاد کرکے جو قانون بنایا گیا ہے اس میں ایک یا چند مسائل میں ماہرین کی فکر نے کوتاہی کی ہے، یا اصولوں کو عملی تفاصیل پر منطبق کرنے میں سہو ہو گیا ہے، لہٰذا اب از سر نو غور کرکے کسی اشکال یا پیچیدگی کو اسلامی نظام فقہ و قانون کے اندر رکھ کر حل کیا جائے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ آپ سرے سے اسلام کو بہ حیثیت نظام زندگی کے مانتے ہی نہ ہوں، یا اسے ایک یادگار کہن سمجھتے ہوں، یا صرف قرآن کو سند تسلیم کریں اور قرآن کی عملی تشریح کی حیثیت سے سنت نبوی کو مأخذ قانون ماننے ہی میں اصولی اختلاف رکھتے ہوں، اور اس رائے کے نتیجے میں یہ سمجھتے ہوں کہ پورا نظامِ شریعت ہی غلط بن گیا ہے، یا آپ فقہ و قانون کو ملائی خرافات قرار دیں۔ اور اپنے ان نظریات کے لیے جنگ لڑنے میں یتیم پوتے کی میراث کے مسئلے کو محض آلہ اور ذریعہ بنا کر استعمال کریں، یا یہ کہ اسے محض بطور مثال یا دلیل سامنے لائیں۔

اگر صورتِ بحث دوسری ہو تو پھر ایک جزئی مسئلہ اگر آپ کے حسب منشا بھی حل کر لیا جائے، یا اس کے برعکس اس کی صحت و معقولیت خود آپ کی سمجھ میں بھی آ جائے تو بھی اصل بنیادی جھگڑا جس کا میدان بڑا وسیع ہے جوں کا توں باقی رہتا ہے۔ ایک جزئی مسئلہ طے ہو جانے کے بعد وہ بنیادی جھگڑا پھر کسی اور جزئی مسئلے میں چھڑ جائے گا۔ لہٰذا بہتر یہ ہے کہ بنیادی اختلاف رکھنے والے حضرات اپنی لڑائی بنیادی بحث ہی کے میدان میں لڑیں۔ پھر اگر اختلاف رفع ہو جائے تو بہت خوب، ورنہ وہ جس دوسرے نظامِ فقہ و قانون کو چاہیں اختیار کر لیں، اور اسلام کو نظام زندگی ماننے اور قرآن کے ساتھ سنّت کو مأخذ تسلیم کرنے والے مسلمانوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیں۔

ہاں ، اگر بحث کی صورت یہ ہو کہ اسلام پر ایمان رکھنے اور قرآن و سنت کو بنیادی مآخذ ماننے میں اور شریعت کے نظامِ فقہ و قانون پر مجموعی اعتماد رکھنے میں اتفاق ہو اور سارا قضیہ یتیم پوتے کی میراث تک محدود ہو تو پھر ہم اس بحث میں دلچسپی لینا ضروری سمجھتے ہیں۔ اور ہم منکرینِ حدیث اور ملحدین کے محاذ سے قطع نظر کر کے اخلاص مند عنصر کو اصل مخاطب بنا رہے ہیں۔

ہمارا نظامِ فقہ و قانون | اس مسئلے پر جو مناظرانہ اور اخباری بحثیں دیکھنے میں آ رہی ہیں ان کی سطحیت تقاضا کرتی ہے کہ سب سے پہلے اسلامی نظامِ فقہ و قانون کی مخصوص نوعیت کو واضح کر دیا جائے۔

یہ ایک الٰہی دینی نظامِ قانون ہے۔ اس کی بنیادیں خدا و رسول کی مقرر کردہ ہیں اور اس کے نشو و نما کے لیے حدود لگا کر راستے مقرر کر دیئے گئے ہیں۔ یہ سبزۂ بیگانہ کی طرح ہر طرف نہیں پھیل سکتا، بلکہ منضبط طریق پر ترقی کرتا ہے۔ اس کا میدان بالکل آزاد اور بے قید انسانی تفکر کے جولانیاں دکھانے کا میدان نہیں۔ اس میدان میں قدم دھرنے سے قبل انسانی فکر کو کچھ اصول و حدود کی پابندیاں قبول کرنی پڑتی ہیں، اور خدا و رسول کی دی ہوئی حکمتِ قانونی پر ایمان لانا پڑتا ہے، نیز اسلامی مآخذِ قانون کو اسی ترتیب سے قبول کرنا پڑتا ہے جو ترتیب شارع (LAW GIVER) نے مقرر کر دی ہے۔

یہ نظامِ قانون ایسا کھلونا بہر حال نہیں ہے کہ اس میں سطحی قسم کے انسانی جذبات جدھر سے چاہیں مداخلت کرتے رہیں۔ آج ایک جذبہ کی لہر اٹھی تو آپ نے کہا کہ اس میں فلاں تبدیلی ہونی چاہیے، کل ایک دوسرا جذبہ متحرک ہوا تو آپ تقاضا کرنے لگے کہ اس کا رُخ ادھر سے اُدھر کو بدل دیا جائے۔ جس کا جو خیال پیدا ہوا اُس نے اس کے حق میں پروپگنڈا کیا، رائے عام کو اپنی حمایت میں لیا، ایک مسودۂ قانون پیش کر دیا، تقریریں ہوئیں، رائے شماری عمل میں آئی اور بس ایک نیا ایکٹ بن گیا —— اور پھر جو بھی نیا ایکٹ بن گیا وہ اسلامی قانون ٹھہرا۔ قانون کو کسی بھی معاشرے نے اس طرح موم کی ناک اور سطحی جذبات کا کھلونا نہیں بننے دیا ہے، کجا کہ اسلامی نظامِ فقہ و قانون!

اِس نظامِ فقہ و قانون کے بارے میں دین کے مخالفوں اور منکرینِ حدیث وغیرہ نے یہ جو تصور پھیلا رکھا ہے کہ عقل سے کام نہ لینے والے چند مسجد گیر ملاؤں کے تیر تکے پرانی کتابوں میں لکھے چلے آ رہے ہیں

اور بعد کے لوگ لکیر کی فقیری میں مبتلا ہیں، اس تصور کے بارے میں کم سے کم سنجیدہ مزاج اور علمی ذوق رکھنے والوں کو جان لینا چاہیے کہ یہ بازاری قسم کی خرافات سے زائد کچھ نہیں۔ یہ نظام فقہ و قانون جسے آج آپ ایسی کتابوں کے اوراق میں دیکھتے ہیں جو ہماری تعلیم گاہوں کے نصاب سے خارج اور ہماری حدودِ مطالعہ سے باہر ہو گئی ہیں، یہ کچھ عرصہ قبل اسی طرح نافذ العمل تھا جس طرح آج اینگلوسیکسن نظام قانون ہمارے ہاں رائج ہے۔ یہ باقاعدہ اسلامی ریاست کی مجالس شوریٰ (PARLIMENTS) اور مجالسِ فقہا (LAWYER ASSEMBLEES) میں زیر بحث آ آ کر مدوّن ہوا ہے، اور فاضل ججوں اور قانون دانوں نے اس کے اصولوں کو عدالتوں میں پیش آئند مقدمات پر منطبق کر کر کے ایک خاص وسعت تک پہنچایا ہے۔ یہ مسجدوں کے حجروں میں نہیں، بلکہ حکومت کے ایوانوں، یونیورسٹیوں، تحقیقی اداروں (RESEARCH INSTITUTES) اور عدالتوں کے گہواروں میں ٹھیک اسی شان سے پلا ہے جس شان سے آج کی کسی حکومت کا قانون پروان چڑھتا ہے۔ ایک ایک شعبہ میں اس کے اصول متعین کیے گئے ہیں، حکمتیں اور مصلحتیں سامنے لائی گئی ہیں، فنی اصطلاحات وضع کی گئی ہیں، ایک خاص زبان اس کے لیے نشو و نما پا گئی ہے، اور خاص فنی مسائل اور قانونی پیچیدگیاں بالکل فطری طور پر ابھری ہیں جن پر ماہرین نے وسیع سرمایۂ فکر و نظر چھوڑا ہے۔ پھر واقعہ یہ نہیں ہے کہ مکھی پر مکھی ماری گئی ہے بلکہ برعکس اس کے فقہا اور ماہرینِ قانون کے درمیان بڑی بڑی اختلافی بحثیں پائی جاتی ہیں متفقہ اصولوں پر جمع ہونے کے باوجود تفاصیل میں آراء کا فرق نمایاں ہے، یہاں تک کہ چار بڑے بڑے مستقل مدارسِ فکر ہماری فقہ میں پیدا ہو گئے ہیں اور پھر خود ان میں داخلی طور پر بھی اجتہادی اختلافات موجود ہیں۔

بعد میں یہ نظامِ فقہ و قانون جب نافذ العمل نہ رہا تو اس کا نشو و نما اسی طرح رک گیا جس طرح کوئی بھی دوسرا قانون عملی زندگی سے نمایاں کیے جانے پر فطری نشو و نما سے محروم ہو جاتا ہے۔ لیکن آج بھی اس کے سرچشموں کی روانی، اس کے اصولوں کی مضبوطی اور اس کی صلاحیتِ نشو و نما میں کوئی فرق واقع نہیں ہوا۔ آج جو لوگ اسے روایاتی ڈھکوسلا اور ملائی سازش کی پھبتیوں کا نشانہ بنا رہے ہیں، وہ صرف اس بات کا ثبوت بہم پہنچاتے ہیں کہ انہوں نے اس نظامِ فقہ و قانون کا مطالعہ کر کے

اس کی پائداری اور عظمت، اس کی معقولیت اور اس کی وسعت و جامعیت کو نہیں جانا۔

اس کے قانون کا بنیادی ڈھانچہ جن اجزا سے بنتا ہے وہ یہ ہیں:۔

(۱) نصوص، یعنی:۔

ا:۔ قرآن کے صریح احکام، ہدایات اور منہیات، مطلوبات اور ممنوعات

ب۔ رسول اللہ صلعم کے قول و فعل سے صراحتہً ثابت ہونے والے احکام و منہیات!

یہ وہ بنیادیں ہیں جن کو جوں کا توں پورے جذبۂ تسلیم و رضا کے ساتھ قبول کر لینا اسلامی قانون کو معلوم کرنے، یا اس کی تعبیر کرنے، یا اس کے عملی حالات پر منطبق کرنے، یا اجتہادی رائے قائم کرنے ہی کے لیے نہیں، عین مسلم ہونے کے لیے شرطِ اوّل ہے۔ چنانچہ ہمارے نظام فقہ و قانون میں نصوص کے صریح اوامر و نواہی کو جوں کا توں قبول کر کے ساری اٹھان انہی کے اوپر اٹھائی گئی ہے۔

(۲) اجماع، یعنی:۔

نصوص کے صریح احکام کے اشارات اور دلالات سے جو اصول، مقاصد، مستلزمات، حِکَم و مصالح، لازمی نتائج کے طور پر سامنے آنے والے اہم قانونی نکات اور اجتہادات و استنباط کے کلیات اخذ ہوں، اُن میں سے جس جس چیز کے ایک مرتبہ اسلامی شوریٰ اور اسلامی عدالتوں کے اختیار کر لینے کے بعد کامل اتفاق سے مسلسل قبول کر لیا گیا ہو اور بعد کے ارباب حل و عقد، مجالس شوریٰ اور اسلامی عدلیہ (JUDICIARY) کے اداروں، نیز ماہرینِ قانونیات (JURISTS) نے جس کی پاسداری کی ہو، وہ اجماعی اصول یا فارمولا بن جاتی ہے۔[1] چنانچہ ہمارے ہاں ہر قانون کچھ کلیات

[1] واضح رہے کہ اجماع اسے نہیں کہتے کہ چند مولوی یا مفتی کسی فتوے پر مل کر دستخط کر دیں۔ بلکہ اصلاً اجماع کی اصطلاح ایک سیاسی اور قانونی اصطلاح ہے۔ بعد میں اس کا ایک ضمنی استعمال یہ بھی رائج ہوا ہے کہ علمی دائرے میں تمام ماہرین و مفکرین اپنے اختلاف کو جن متفقہ اصول و کلیات سے محدود رکھتے ہیں اُن کے لیے اجماع کی اصطلاح برتی جاتی ہے۔ "اجماع" ہر نظامِ قانون کا ایک اہم عامل ہے اس کی حقیقت کو سمجھنے میں ایک تازہ ترین مثال بڑی مدد دے سکتی ہے۔ پنجاب ہائی کورٹ نے مولانا عبدالستار خاں نیازی کی اپیل کو خارج کرتے ہوئے رہائی کے حکم

اور فارمولوں پر قائم ہوتا ہے اور اس کے اندر واقع ہونے والے اختلافات کو یہ کلیات اور فارمولے ایسی حدود میں محدود رکھنے کا پارٹ ادا کرتے ہیں جن کے ذریعے اس نظام قانون میں استقلال (STABILITY) پیدا ہو ہے۔ ورنہ اگر مجالس شوریٰ یا اسمبلیاں اپنے ہر اجلاس میں، اور عدالتیں اپنی ہر کارروائی میں بار بار کلیات اور فارمولوں کو توڑتی رہیں اور نت نئے کلیات اور فارمولے وضع کرتی رہیں تو قانون کا کوئی مستقل ڈھانچہ بن ہی نہیں پاتا پھر وہ ریت کا ایک گھروندا بن کے رہ جاتا ہے۔

کلیات اور فارمولوں کو جب ایک مرتبہ اختیار کیا جاتا ہے تو پھر وہ قانون کے پورے نظام پر اثر انداز ہوتے ہیں اور ان کو کوئی بھی رائے قائم کرنے، فیصلہ دینے، اجتہاد کرنے یا کسی مقدمے میں کوئی نظیر قائم کرنے کے عمل میں پوری طرح پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ کلیات اور فارمولے کہیں نہ کہیں تفاصیل میں جاکر جب باہم دگر متاثر ہوتے ہیں تو کچھ نہ کچھ پیچیدگیاں ہر کلیے اور ہر فارمولے کو پیش آتی ہیں لیکن دنیا کے کسی بھی نظام میں یہ حماقت نہیں کی جاتی کہ جہاں کسی کلیے یا فارمولے کی وجہ سے کوئی پیچیدگی سامنے آئی تو اسے چھوڑ کر جھٹ ایک نیا متضاد کلیہ یا فارمولا گھڑ لیا۔ بلکہ کلیات اور فارمولوں کے بنیادی ڈھانچے کو برقرار رکھ کر اسی کے اندر رہتے ہوئے پیچیدگیوں کا حل تلاش کیا جاتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح اجماع کا انسٹی ٹیوشن اسلامی نظام قانون کو ایک مستقل ڈھانچہ فراہم کرنے کے لیے نصوص ہی سے اخذ کردہ متفق علیہ کلیات اور فارمولے سامنے لاتا ہے۔ ان کلیات اور فارمولوں کے باہمی تعامل سے تفاصیل میں کہیں نہ کہیں پیچیدگیاں بھی نمودار ہوتی ہیں لیکن ان پیچیدگیوں

(بقیہ —) لاہور کے مارشل لاء کے بارے میں جو ریمارکس دیئے تھے ان کا خلاصہ یہ تھا کہ یہ مارشل لاء عام عدالتوں کے متوازی اپنی عدالتیں بٹھا کر انسدادی سزاؤں کے ساتھ تعزیری سزائیں نافذ کرنے اور قیام امن کے لیے "ضرورت" کی حد سے آگے جاکر مختلف کارروائیاں کرنے کی وجہ سے اینگلو سیکسن سسٹم آف لاء کے لیے بالکل اجنبی ہے یعنی اینگلو سیکسن سسٹم آف لاء جن کلیات اور فارمولوں پر قائم ہے اور جن کے خلاف نہ کسی پارلیمنٹ نے کبھی کوئی قانون سازی کی ہے، نہ عدالتوں نے کبھی فیصلہ دے کر کوئی نئی نظیر قائم کی ہے۔ —— یا دوسرے لفظوں میں اینگلو سیکسن سسٹم آف لاء کا جز جن چیزوں پر اجماع ہے —— یہ مارشل لاء ان کے مطابق نہیں ہے۔ اس مثال سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ "اجماع" ہر نظام قانون کا ایک اہم اصول ہوتا ہے۔

کی وجہ سے نہ اس قانون کو ملائی ڈھکوسلا اور سازش کی پھبتیوں کا نشانہ بنانا کوئی معقول حرکت ہو سکتی ہے، اور نہ ان جزئی چیزوں کی خاطر قانون کے مجموعی ڈھانچے کو توڑ پھوڑ کر نیا ڈھانچہ بنانے میں لگ جانا اجتہاد کے حق کو استعمال کرنے کی کوئی صحیح صورت ہے۔ ان جزئی پیچیدگیوں کو بہر حال اسلامی نظامِ فقہ و قانون کے مجموعی فریم میں رکھ کر اجماعی کلیات اور فارمولوں کے تحت ہی حل کیا جا سکتا ہے۔

اب اگر کچھ لوگ سرے سے اجماع کے انسٹی ٹیوشن ہی کو نہ مانیں، یا جن کے نزدیک سنّتِ رسولؐ ماخذِ قانون ہی نہ ہو، اُن کے لیے تو ہمارے نظامِ فقہ و قانون سے دلچسپی کی کوئی وجہ ہی نہیں اور نہ اُن سے بحث کی کوئی بنیاد باقی رہ جاتی ہے۔ اُن کو حق پہنچتا ہے کہ وہ نئے کلیات اور فارمولے بنا کر پورا ڈھانچہ ہی از سرِ نو مرتب کریں۔ لیکن جو لوگ سنّتِ رسولؐ کو نص ہی کا درجہ بھی دیں، اجماع کے انسٹی ٹیوشن کو بھی واجب الاحترام سمجھیں، نیز قانون کے مجموعی ڈھانچے کو برقرار رکھتے ہوئے کسی مسئلے کو حل کرنا چاہیں اُن کے لیے لازم ٹھیرتا ہے کہ وہ:۔

ا۔ کسی معاملے پر بحث چھیڑیں تو نصوص اور ان کے اشاراتی اور دلالاتی تقاضوں کو جانیں،

ب۔ جو کلیات اور فارمولے اجماع کا درجہ رکھتے ہوں اُن کے دُور رس اثرات کا فہم پیدا کریں اور ان کی حدود میں رہ کر سوچ بچار کریں،

ج۔ کسی بھی شعبے سے تعلق رکھنے والے قانون کے مجموعی ڈھانچے کی ترتیب کو سمجھیں،

د۔ اور اگر خود قانون کی فنی بحثوں کے لیے تفصیلی علم نہ رکھتے ہوں تو یا تو علم حاصل کرنے پر متوجہ ہوں، یا پھر واقعی علم رکھنے والوں سے استفادہ کریں۔

یہ معاملات بہرحال سطحی جذباتی ہنگاموں اور عامیانہ اخباری پروپیگنڈے کا تختۂ مشق بننے کے لیے موزوں نہیں ہیں۔

اصل مسئلہ فقہ اسلامی کے فریم میں

ہمارا قانونِ میراث | کسی بھی نظامِ قانون میں اگر آپ کیڑے نکالنے پر تُل جائیں تو یہ کوئی مشکل کام نہیں۔ تفصیلات کے میدان میں بہت سی چیزوں کو آپ نامعقول کہہ سکتے ہیں، بہت سے احکام اور فیصلوں کا مذاق اُڑا سکتے ہیں، اور ایسی چند چیزوں کے ہاتھ لگ جانے پر، آپ کو اس سے بھی کوئی نہیں روک سکتا

کہ اُس نظامِ قانون کے سارے دفترِ علم و تحقیق کو بے معنی قرار دے کر پرے پھینک دیں لیکن اگر آپ سنجیدگی اور انصاف سے کام لے کر دیکھیں تو آپ کو اندازہ ہوگا کہ قرآن کی چند آیات اور رسول اللہ صلعم کی چند احادیث کو بنیادی سرچشمۂ ہدایت مان کر، اُن سے احکام، اصول اور بنیادی مصلحتیں اخذ کر لینے میں اسلامی قانونِ میراث کے مرتب کرنے والوں نے بہت بڑا کارنامہ انجام دیا ہے۔ رشتوں اور تعلقات میں سے ایک ایک کی درجہ بندی کر کے اُن کی صفیں بنا دی ہیں، تمام ممکن ورثا کی فہرست اوّلیت (SENIORITY) اور آخریت (JUNIORITY) کے لحاظ سے پورے استدلال کے ساتھ مرتب کر دی ہے، اصطلاحات مقرر کی ہیں، میراث کی خاص ریاضی مدوّن کر دی ہے۔ چنانچہ ہمارے ماہرینِ قانون نے ایک اسی قانون کے دائرے میں اتنا وسیع لٹریچر چھوڑا ہے اور مطالعہ و تحقیق کے لیے اتنا مواد بعد والوں کو بہم پہنچا دیا ہے کہ اس پر صرف اسپیشلائز کرنے والے[1] علماء ہی حاوی ہو سکتے ہیں۔ ہمارا قانونِ میراث صحیح معنوں میں ایک سائنس ہے جو ٹھیٹھ سائنٹفک انداز سے پروان چڑھی ہے۔ اس سائنس کا جب بھی مطالعہ کیا جائے، یا اس کے مسائل میں جب بھی اظہارِ رائے کیا جائے تو سنجیدہ اور سائنٹفک انداز (APRROACH) اختیار کرنا چاہیے۔

ہمارے قانونِ میراث کے چند اجماعی فارمولے اور کلیات جس طرح ہم نے اوپر تفصیل سے بیان کیا تھا، ہمارے قانونِ میراث کا ڈھانچہ بنانے میں چند فارمولوں اور کلیات کو استعمال کیا گیا ہے۔ ان فارمولوں اور کلیات پر ازاوّل تا آخر مجالسِ شوریٰ اور عدالتوں اور علمائے قانون کا اتفاق رہا ہے اور ان کو ہمیشہ ہمارے نظامِ فقہ و قانون میں ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اسی وجہ سے ہم کہیں گے کہ ان پر "اجماع" ہے۔ یہاں ہم بحث سے تعلق رکھنے والے چند کلیات کو پیش کرتے ہیں:-

پہلا کلیہ سورۂ نساء کے رکوعِ اوّل میں "مما ترک الوالدان والاقربون" کا دو بار آیا ہوا ٹکڑا، نیز دوسری تمام متعلقہ آیات میں قرابت کے رشتوں کی، بنا پر حقِ وراثت کا تعین صاف بتاتا ہے کہ یہ حق جس بنیاد پر قائم ہوتا ہے وہ "قرابت" ہے۔

دوسرا کلیہ قرابت کو میراث پانے کے حق کی بنیاد مانتے ہی یہ سوال سامنے آجاتا ہے کہ آیا ایک میّت

[1] چنانچہ فنِ میراث کے خصوصی ماہرین کو "الفرضی" یا "الفرائضی" کہا جاتا تھا۔

کے ترکہ میں سے اس کے تمام کے تمام قرابت دار بیک دم حصہ پائیں گے یا بعض کے ہوتے ہوئے بعض محروم رہیں گے، نیز کیا سب کا حصہ مساوی ہوگا؟ صریح نصوص سوال کے ان دونوں اجزا کا جواب نفی میں دیتی ہیں۔ نصوص ہی کی رہنمائی سے بارے ماہرین قانون (JURISTS) نے حسب ذیل دو باتیں علم میراث کے اساسیات (FUNDAMENTALS) کے طور پر طے کرکے ان پر اجماع کرلیا ہے کہ:-

ؕ کسی میت کے تمام کے تمام اقربا یا ممکن ورثا بیک دم میراث نہیں پاسکتے، بلکہ درجۂ قرابت میں جو مقدم ہیں، وہ مؤخرین کو کلاً یا جزءً محروم کرتے ہیں یعنی جس متعین حصے یا کل ترکے کو پانے کے لیے زیادہ قریبی وارث موجود ہوں گے، وہ دور والوں تک نہیں پہنچے گا۔

ب۔ کسی میت کے قانوناً وارث قرار پانے والے اقربا اگر درجۂ قرابت کے لحاظ سے یکساں نہ ہوں تو ان کا حصہ مساوی نہیں ہوسکتا بلکہ تعلق کے قرب و بعد کے لحاظ سے کم و بیش ہوگا۔

قرابت کے فرقِ مراتب کو سب سے پہلے سورۂ نساء کی آیت مذکورہ بالا کا ٹکڑا "مما ترک الوالدان والاقربون" واضح کرتا ہے۔ ان الفاظ کے ذریعے شارع نے رہنمائی دے دی کہ قرابت داری کے دوسرے تمام مدارج پر بنوت (یعنی اپنے والدین سے وراثت پانے کا حق قائم کرنے والے تعلق) کو فوقیت حاصل ہے، اسی لیے اقرباء کی تمام صنف میں سے والدین کو الگ کرکے اولین مرتبہ دیا گیا ہے۔ پھر "واولوا الارحام بعضھم اولیٰ ببعض فی کتاب اللہ" میں صراحت کردی گئی کہ تعلقاتِ رحمی کے مدارج مختلف ہیں۔ اسی حقیقت سے "الاقرب فالاقرب" کا اصول ماخوذ ہے۔ اور اس اصول پر قطعی اجماع ہے۔

مدارج قرابت | قرابت کے لیے فرقِ مراتب کو تسلیم کرلینے کے بعد لازم ٹھہرا کہ قانون میں اس فرق کو تفصیل سے واضح کیا جاتے۔ چنانچہ ماہرین نے خود نصوص ہی سے روشنی حاصل کرکے بڑے سائنٹفک طریق سے اقرباء کے مدارج مقرر کیے ہیں۔ بنیادی طور پر ان کو تین صنفوں میں تقسیم کیا گیا ہے:-

پہلی صنف وارث بننے والے اُن اقربا کی ہے جن کو ذوی الفروض کہتے ہیں۔ یہ وہ اقربا ہیں جن کے حصے قرآن میں متعین طور پر بیان کردیے گئے ہیں۔ قاعدہ یہ ہے کہ سب سے پہلے ان لوگوں کے متعین حصے الگ کردیے جاتے ہیں۔ بقیہ حقوق یا حساب بعد میں ہوتا ہے۔

دوسری صف وارث بننے والے اُن اقربا کی ہے جن کو عصبات (RESIDUARIES) کہتے ہیں۔ یہ لوگ یا تو ذوی الفروض کے متعین حصے ادا ہونے کے بعد بقیہ ترکہ لیتے ہیں، یا اُن کی عدم موجودگی میں کُل ترکہ پاتے ہیں۔

عصوبت کے حق کے لیے استدلال کا سرچشمہ ذیل کی نصوص ہیں:۔

(۱) سورۂ نساء کے رکوع ۲ کی آیت یوصیکم اللہ فی اولادکم۔۔۔۔الخ میں یہ ٹکڑا کہ "فان لم یکن له ولد وورثه ابواہ فلامہ الثلث" باپ کو جس بنیاد پر وارث بنایا ہے اسی کے لیے عصوبت کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔ بخلاف اس کے میت کی ماں صاحبۂ فرض ہوئی، کیونکہ اس کے لیے ⅓ متعین کر دیا۔

(۲) ابن عباسؓ کی روایت "الحقوا الفرائض باھلھا فما بقی فھو لاولیٰ رجل ذکر" میں قریب ترین درجۂ قرابت کے مرد کو جو استحقاق خصوصی دیا گیا ہے وہ عصوبت کا استحقاق ہے یعنی ذوی الفروض کے متعین حصے ادا کرنے کے بعد عصبہ کو وراثت ملے گی۔

(۳) حضرت عمرؓ کی روایت کہ آپ نے نبی صلعم کا یہ ارشاد سنا کہ "ما احرز الوالد والولد فھو لعصبته من کان" (یعنی جو کچھ مال باپ یا بیٹے کا جمع کردہ ہو تو وہ اس کے عصبہ کا ہے، جو بھی ہو) عصبات کی ایک مستقل حیثیت متعین کرتی ہے۔

(۴) روایت بخاری "واجعلوا الاخوات مع البنات عصبة" (یعنی جب محض لڑکیاں وارث ہوں، لڑکا کوئی نہ ہو تو بہنوں کو ان کے ساتھ عصبہ قرار دو) بھی مرتبۂ عصوبت کے لیے ایک واضح دلیل او رسند ہے۔

تیسری صف وارث بننے والے اُن اقربا کی ہے جن کو اولوالارحام (DISTANT KINDREDS) کہتے ہیں۔ یہ وہ رشتہ دار ہیں جو نہ تو ذوی الفروض میں ہوں، نہ عصبات کے مقام پر بلکہ جن کا تعلق قرابت کسی عورت کے واسطے سے میت کے ساتھ قائم ہوتا ہو۔ یہ ذوی الفروض اور عصبات کی دونوں صفوں کی عدم موجودگی میں ترکہ پاتے ہیں۔ ان کا استحقاق ذیل کی نصوص سے ثابت ہے:۔

(۱) "للرجال نصیب مما ترک الوالدان والاقربون وللنساء نصیب۔۔۔۔۔الخ"

(ترجمہ:- مردوں کا حصہ ہے اس مال میں جو باقی چھوڑیں ان کے والدین اور اقربا، اور عورتوں کا حصہ ہے اس مال میں جو باقی چھوڑیں ان کے والدین اور اقربا) میں یہ حقیقت کہ لفظ "اقربون" قرابت کے سارے مراتب پر حاوی ہے، نیز "للنساء" کی یہ توضیح کہ عورتیں بھی سلسلۂ وراثت میں داخل ہیں، اولوالارحام کی صف کو ایک مقام دیتی ہے۔

(۲) سورۂ انفال کی آیت "واولوالارحام بعضھم اولیٰ ببعض فی کتٰب اللہ" (ترجمہ: قرابتِ رحمی رکھنے والے رشتہ دار خدا کے قانون کے تحت ایک دوسرے پر فوقیت رکھتے ہیں) کے الفاظ مزید صراحت کر رہے ہیں۔

(۳) نبی صلعم کا یہ ارشاد کہ "الخال وارث من لا وارث لہ" - بخاری (ماموں اس کا وارث ہے جس کا کوئی اور وارث نہ ہو) قطعی طور پر دال ہے کہ ذوی الفروض اور عصبات کی عدم موجودگی میں اولوالارحام حسبِ مراتب وارث ہونگے۔

تقسیم در تقسیم | چونکہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی وارث ایک طرف سے ذوی الفروض میں داخل ہے، دوسری طرف سے عصبات میں، اور ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ اس کا مقام بہ یک وقت عصبات میں بھی ہو اور اولوالارحام میں بھی، نیز چونکہ خود ذوی الفروض، عصبات اور اولوالارحام کی صفوں میں داخلی طور پر تقدم و تاخر پایا جا سکتا ہے، اس لیے تین صفوں کو پھر تین تین درجات (GRADES) میں تقسیم کر کے کل ۹ گروپ بنا دیے گئے ہیں۔ تفصیل یہ ہے:-

اولوالارحام	عصبات	ذوی الفروض	اقسام ورثاء / طبقات
بیٹی کی اولاد - پوتی کی اولاد وغیرہ	بیٹا - پوتا - پڑپوتا وغیرہ	خاوند - بیوی - بیٹی - پوتی وغیرہ	طبقۂ اول (یعنی میت کے فروع)
نانا نانی کا باپ - نانا کا باپ وغیرہ	باپ - دادا - پردادا وغیرہ	ماں باپ - دادا - دادی - نانی وغیرہ	طبقۂ دوم (یعنی میت کے اصول)
بھائی بہنوں کی اولاد سوائے حقیقی اور علاتی بھائیوں کی اولادِ ذکور کے	بھائی حقیقی بھائی علاتی اور ان کی اولادِ ذکور	بہن حقیقی بہن علاتی بھائی بہن اخیافی	طبقۂ سوم (یعنی میت کے ماں باپ کے فروع)

پھر ان طبقات اور صفوں کے ہر گروپ کے اندر ایک ایک رشتہ دار کے تقدم و تاخر کو متعین کیا گیا ہے

اور اس تحقیقی کام کی تکمیل کے لیے نصوص کے ان اشارات سے بھی مدد لی گئی ہے جو نکاح و طلاق، رضاعت، ولایت، وکالت وغیرہ کے سلسلے میں رشتوں کی درجہ بندی کرنے میں کچھ بھی مدد دیتے ہیں۔

ان گروپس میں سے اگر سرے سے کوئی رشتہ دار موجود نہ ہو تو پھر چند شاذ صورتیں غیر رشتہ دار لوگوں کے ورثہ پانے کی ہیں، وہ بھی نہ ہوں تو آخری صورت میں پوری مسلم سوسائٹی (اسلامی بیت المال) وارث ہے۔ یہ تفصیل اس لیے دی گئی ہے کہ یہ حقیقت سمجھی جا سکے کہ قانون میراث ایک وسیع مرتب ڈھانچہ (STRUCTURE) رکھتا ہے، اور کوئی نئی چیز اس صورت میں اختیار کی جا سکتی ہے جبکہ وہ اس ڈھانچے میں اپنی جگہ بنا سکتی ہو۔ وہ چیزیں جو جزوی تبدیلی کے بجائے پورے ڈھانچے کو توڑ کر داخل کی جا سکتی ہوں، ان کے لیے اس ڈھانچے میں جگہ نہیں ہے۔

تیسرا کلیہ اوپر کی تقسیم مراتب کتاب و سنت کے جن صریح احکام یا اشارات و دلالات پر مبنی ہے اُن کی رُو سے لازم آتا ہے کہ اگر ایک ہی طبقے، ایک ہی صف یا ایک ہی گروپ کے چند ایسے ممکن وارث موجود ہوں جن میں سے کچھ مقدم ہوں، کچھ موخر، تو مقدمین سارا ترکہ (یا اس کا وہ خاص حصہ جس کا معاملہ زیر غور ہو) لے جائیں گے اور موخرین وارث نہیں ہوں گے۔ اس اصول کو "الاقرب فالاقرب" (پہلے قریب کے، پھر دور کے) کے الفاظ میں طے کیا گیا ہے۔ اور اس پر قطعی اجماع ہے۔

اس اصول کے تحت قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص کا رشتہ میت سے کسی دوسرے شخص کے واسطے سے ہو تو شخص متوسط مقدم ہوگا اور مذکرہ شخص کو موخر کر دے گا۔ چنانچہ یہی کلیہ ہے جو آگے چل کر کلیۂ "حجب" (یعنی کسی ممکن وارث کے ترکہ پانے میں اس سے قریب درجے کے وارث کا جزءً یا کلاًّ حائل ہو جانا) کی بنیاد بنتا ہے۔

چوتھا کلیہ چونکہ ابن عباسؓ کی روایت "الحقوا الفرائض باھلھا فما بقی فھو لاولیٰ رجل ذکر" (یعنی سب سے پہلے نصوص کے مقرر کردہ حصے ان کے حقداروں کو ادا کرو، پھر جو باقی بچے وہ سب سے زیادہ قریبی مرد کا حق ہے) درجۂ اول کے قریب ترین مرد کو مرتبۂ عصوبت[1] دیتی ہے، لہٰذا کلیہ یہ ہے کہ جب

[1] جب کوئی مرد عصوبت کا مرتبہ پاتا ہے تو اس کی بہن ضمناً اس مرتبے میں اس کی شریک بنتی ہے۔ (باقی ص ۲۱ پر)

تک درجۂ اوّل کا کوئی فرد بھی عصوبت کا مقام لینے کو موجود ہو، اس مقام کو اُس سے بعد کے درجے کا کوئی وارث نہیں لے سکتا۔ مرتبۂ عصوبت میں بلاواسطہ اقربا اور بالواسطہ اقربا کبھی جمع نہیں ہو سکتے۔ نہ صرف یہ کہ اس معاملے میں حدیث بالکل قطعی اور متفق علیہ ہے، بلکہ قرآن کی آیات میں بھی اس کے خلاف دلیل بننے والی کوئی جزئی سے جزئی صورت اخذ نہیں کی جا سکتی۔ پس یہ کلیہ ایسے کلیوں میں سے ہے جن کا ترک خود شریعت اسلامیہ کو، قرآن وسنّت کو الوداع کہنے کے ہم معنی ہے۔ واضح رہے کہ یہ کلیہ جو اوپر کے کلیوں کا فطری تقاضا بھی ہے چچاؤں کی زندگی میں یتیم پوتوں کے وارث ہونے میں مانع ہے۔

پانچواں کلیہ | پانچواں کلیہ جو بروئے نصوص صدفی صد قطعی ہے، یہ ہے کہ کوئی شخص کسی شخص کی زندگی میں اس کا وارث نہیں ہو سکتا۔ وارث کوئی بنتا ہی اس وقت ہے جب کوئی شخص موت کی سرحد سے گذر جائے اور مال چھوڑے۔

نصوص قرآنی میں جہاں قانونِ وراثت بیان ہوا ہے وہاں ہر ہر ٹکڑے میں مما ترک، مماترک، ماترکن، مما ترکتم، کے الفاظ بار بار وارد ہیں یعنی قانونِ وراثت کی بحث کا موضوع ہی "ترکہ" ہے۔ نہ کوئی مال کسی شخص کی زندگی میں ترکہ ہو سکتا ہے، نہ اس مال میں بہ حیثیت وارث کسی کا حق پیدا ہوتا ہے۔

پھر ملاحظہ ہو سورۂ نساء رکوع ۲۴ کی آیت یستفتونك ۔ ۔ ۔ الخ میں آتا ہے "ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت ۔ ۔ ۔" (اگر کوئی شخص مر گیا، اور اس کی کوئی اولاد نہیں ہے بلکہ اس کی بہن موجود ہے تو ۔ ۔ ۔) یہاں پوری وضاحت ہے اس بات کی کہ ورثا تلاش کرنے کا سوال، یا اقربا کے استحقاقِ وراثت کا سوال کسی شخص کے مرنے پر پیدا ہوتا ہے، زندگی میں نہیں۔

چنانچہ یہ اصول بھی قطعی اصول ہے کہ کسی کی زندگی میں کوئی دوسرا اس کا وارث قرار نہیں پا سکتا

(بقیہ حاشیہ ص ۳۱۶) یہ قاعدہ قرآن کے صریح منصوص احکام پر مبنی ہے۔ میت کی اولاد ذکور نہ ہونے کی صورت میں اس کی بیٹیوں کے ساتھ بہن کا عصبہ ہونا ایک استثنائی صورت ہے جو حدیث پر مبنی ہے۔

بلکہ اس کے مرنے کے بعد وراثت کا حق پیدا ہوتا ہے[1]۔

واضح رہے کہ یہ متفق علیہ اور قطعی اصول بھی یتیم پوتے کے مسئلے پر پوری طرح اثر انداز ہوتا ہے۔ اُس کا باپ اپنے باپ کی زندگی میں وارث نہیں تھا، لہٰذا اُس کا کوئی حق ثابت نہیں۔

چھٹا کلیہ اوپر کے کلیے کے منطقی نتیجے کے طور پر دوسرا کلیہ یہ نکلتا ہے کہ کسی بھی مرنے والے کے ترکہ میں حقِ وراثت صرف زندہ وارثوں کا ہوتا ہے، مر جانے والے ممکن ورثا کو سرے سے محسوب ہی نہیں کیا جاتا۔

یہ کلیہ بھی نصوصِ قرآنی کی قطعی دلالت پر مبنی ہے۔ آپ خود غور کیجیے کہ قانونِ میراث کو بیان کرنے والی آیات (نیز احادیث) میں جہاں یہ الفاظ آتے ہیں کہ للرجال نصیب: تو ان موقعوں پر کیا مردوں اور عورتوں سے مراد زندہ مرد اور زندہ عورتیں ہیں یا زندہ کے ساتھ مردہ بھی؟ اسی طرح "یوصیکم اللہ فی اولادکم" میں بات زندہ اولاد کی ہے یا زندہ و مردہ دونوں کی؟ پھر اسی طرح "فان کن نساء فوق اثنتین" میں بیان زندہ عورتوں کا ہے یا زندہ و مردہ دونوں کا؟ اسی طرح "وان کانت واحدۃ"، "ان کان لہ ولد"، "فان لم یکن لہ ولد"، "فان کان لہ اخوۃ"، "ان لم یکن لھن ولد"، "ان لم یکن لکم ولد"، "فان کان لکم ولد"، "ولہ اخ او اخت"، "فان کانوا اکثر من ذالک"، "لیس لہ ولد ولہ اخت"، "ان لم یکن لھا ولد"، "فان کانتا اثنتین"، "وان کانوا اخوۃ رجالا ونساء" کے تمام ٹکڑوں کو سامنے رکھیے اور فیصلہ کیجیے کہ "اگر فلاں رشتہ دار ہو" سے کیا یہ مدعا نکالا جا سکتا ہے کہ کبھی پہلے موجود رہا ہو، یا "فلاں رشتہ دار نہ ہو" سے یہ مفہوم بھی پیدا کیا جا سکتا ہے کہ اس قسم کا رشتہ دار سرے سے پیدا ہی نہ ہوا ہو اور کبھی پہلے بھی وجود نہ رکھتا ہو؟ اگر کوئی شخص کہے کہ ہاں، یہ مفہوم بھی نکالا جا سکتا ہے تو سب سے پہلے تو ہم اسے عربی زبان و ادب کا لحاظ کرنے پر توجہ دلائیں گے، پھر اسے یہ بتائیں گے کہ آج تک کوئی ایک فرد بھی دورِ نبویؐ سے لے کر اب تک پیدا نہیں ہوا جس نے اس انوکھے اجتہادی مفہوم کی گنجائش کہیں سے ڈھونڈ نکالی ہو۔ لیکن اس پر بھی اگر نشۂ اجتہاد نہ اترے تو ہم ذیل

[1] برطانوی قانونِ وراثت میں بھی یہ اصول اسی طرح زیرِ عمل ہے

کی نصوص سامنے رکھ کر پوچھیں گے کہ ان پر کس طرح آپ کا مفہوم منطبق ہو سکے گا:۔

(۱) وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً اَوِ امْرَاَةٌ وَّلَهٗۤ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ (ترجمہ: اگر کوئی مرد یا عورت اس حالت میں ترکہ چھوڑے کہ وہ کلالہ ہو، یعنی نہ اس کا باپ زندہ ہو، نہ بیٹا بلکہ اس کے بھائی یا بہن ہوں تو) میں کیا یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ سرے سے کوئی شخص عیسیٰ علیہ السلام کی طرح بے باپ کے پیدا ہوا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ باپ تھا اور مر گیا، لہٰذا اس کے وارث ہونے کا سوال خارج از بحث ہو گیا۔

(۲) وان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث (یعنی اگر اس کے اولاد نہ ہو اور اس کے وارث اس کے والدین ہوں تو اس کی ماں کا حصہ ⅓ ہوگا) میں کیا والدین مردہ ہونے کی صورت میں بھی وارث ہونگے؟ اور ⅓ حصہ اس کی ماں کا شمار کیا جائے گا؟

(۳) حدیث: الخال وارث من لا وارث له (ماموں وارث ہے اس کا جس کا کوئی وارث نہ ہو) میں کیا من لا وارث له سے مراد یہ ہے کہ جس کا کوئی زندہ یا مردہ وارث موجود نہ ہو اس کا وارث ماموں ہوگا یا بات صرف زندہ وارث تک محدود ہے۔ اور زندہ وارث ہی کے نہ ہونے کی وجہ سے ماموں کو حق مل رہا ہے نیز کیا خود "خال" سے مراد ایسا خال بھی لیا جا سکتا ہے جو میت کی وفات سے پہلے مر گیا ہو؟

(۴) حدیث:۔ بروایت ابن بریدہ، عن ابیہ، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل للجدة السدس اذا لم يكن دونها ام (یعنی نبی صلعم نے دادی کے لیے چھٹا حصہ مقرر کیا ہے جبکہ اس کے ساتھ ماں موجود نہ ہو) میں کیا اذا لم يكن دونها ام سے مراد یہ لیا جا سکتا ہے کہ میت کی سرے سے ماں ہے ہی نہیں، یا صاف صاف مطلب یہ لیا جائے گا کہ ماں تو ہونی ہی چاہیے لیکن وہ اس سے پہلے مر چکی ہو۔

پس اس معاملے میں پوری امت متفق ہے کہ وراثت کے حق کی بحث کا تعلق صرف اُن زندہ ورثا سے ہے جو کسی مورث کے مرنے پر موجود ہوں۔ پہلے کے مرے ہوؤں کا کسی طرح کا استحقاق سرے سے شریعت اسلامی کے نظامِ قانون میں نہیں پایا جاتا۔ اس طرح کے غیر عقلی استحقاق کی مثال اگر ہے تو ہندوانہ رواجی قانون میں ہے[1]۔ اب اگر کسی کو یہ ہندوانہ رواجی قانون پسند ہو تو سرے سے شریعت کو چھوڑ کر اسے اختیار کر سکتا ہے، لیکن اس ہندوانہ رواجی قانون کے اجزا کو لا کر شریعت کے قانون میں پیوند نہیں دے سکتا۔

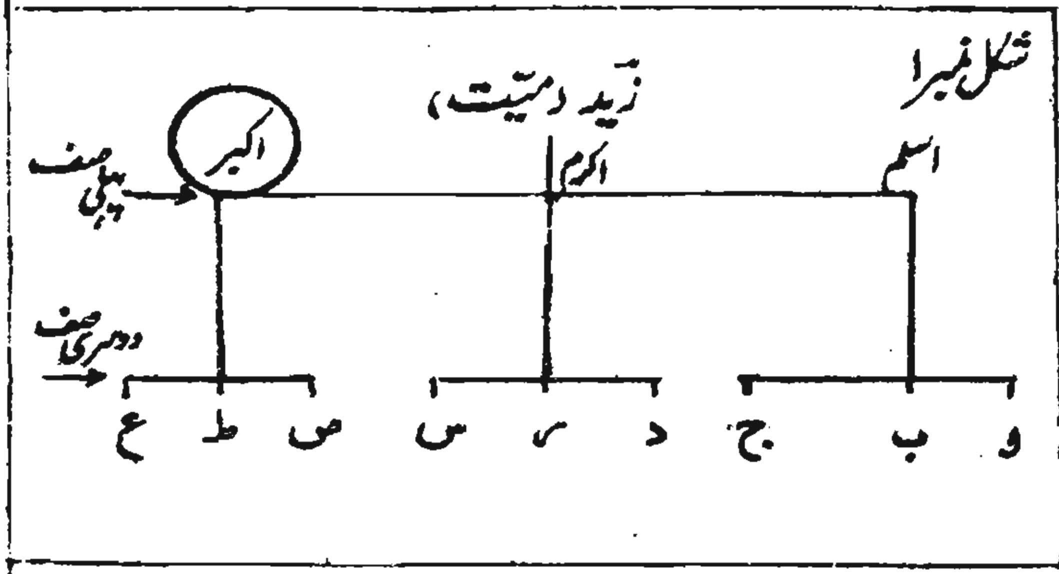
واضح رہے کہ یہ کلیہ بھی یتیم پوتے کے زیرِ بحث مسئلے پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اسے توڑے بغیر

---

[1] یہ صورت فرانسیسی قانون میں بھی پائی جاتی ہے۔

ہم کسی طرح اُسے وارث نہیں بنا سکتے :-

صورتِ مسئلہ | جن کلیوں کو ہم نے ایک ترتیب کے ساتھ مختصر سا استدلال کر کے پیش کیا ہے وہ کلیے کتاب وسنّت کے نصوص پر مبنی ہیں۔ ان کلیوں ہی کا عمل ہے جو یتیم پوتے کو زندہ چچاؤں کے ساتھ حقِ وراثت دلوانے میں مانع ہے۔ فرض کیجیے کہ زید کے تین بیٹے اسلم، اکرم، اور اکبر تھے۔ اسلم زید کی زندگی میں اس کے ترکے کی تقسیم سے قبل فوت ہوگیا۔ اب زید کے دو بیٹے اسلم اور اکرم موجود ہیں، اور ان کے ساتھ اسلم کے بیٹے و، ب، ج، اکرم کے بیٹے د، ہ، س، اور اکبر کے بیٹے ص، ط، ع بھی ہمارے سامنے ہیں۔



زید کی موت پر جب ہم مستحقینِ میراث کی تلاش میں نکلتے ہیں تو آگے پیچھے دو صفیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔ پہلی صف زید کے بیٹوں اسلم اور اکرم کی ہے، اور دوسری صف زید کے پوتوں و، ب، ج، د، ہ، س، ص، ط، ع کی ہے۔ ہمارے قانونِ میراث کے ثابت شدہ اور نہایت درجہ معقول کلیات اور عام اصولوں کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک پہلی صف میں مرتبۂ عصوبت (اولیٰ رجل ذکر) رکھنے والا ایک وارث بھی موجود ہو، دوسری صف کا کوئی فرد ترکہ نہیں پا سکے گا۔ کیونکہ اسلم اور اکرم کا تعلق زید سے بلاواسطہ ہے، لیکن و تا ع کی صف دوم کے جملہ افراد کا تعلق بالواسطہ ہے۔

آپ کا جذبۂ رحم | لیکن آپ کے ذہن میں صرف پوتے کا تصوّر کارفرما نہیں، بلکہ منکرینِ حدیث نے اُس کے ساتھ اسم صفت "یتیم" لگا کر مسئلے کو بڑی جذباتی شکل دے دی ہے۔ کوئی نہیں سوچتا کہ اوّل تو تقسیمِ وراثت کے مجموعی واقعات میں پوتے کا ایسا مسئلہ کے فیصد صورتوں میں پیدا ہوتا ہوگا،

پھر کتنی صورتوں میں پوتا بالغ اور صاحب اولاد ہوگا اور اپنا کاروبار، اپنی املاک اور اپنے والد سے بلا ہوا ترکہ رکھتا ہوگا۔ اور یہ بھی کوئی نہیں سوچتا کہ کتنی صورتوں میں دادا مرتے ہوئے جائداد کے بجائے ذمہ داریاں (LIABILITIES) چھوڑ کر رخصت ہوگا۔ لیکن موجودہ پروپگنڈے کی مہم آپ کے ذہن میں انگوٹھا چوستا ہوا ایک ننھا سا یتیم لاکھڑا کرتی ہے، آپ کو اس پر رحم آتا ہے، آپ کے جذبات رقت اٹھتے ہیں، اور آپ سوچتے ہیں کہ خدا کا قانون کبھی ایسا بے مہر نہیں ہو سکتا کہ یتیموں کو یوں بے کسی کی حالت میں ڈال دے، جبکہ شریعت میں یتیموں کو سہارا بہم پہنچانے کے لیے خود خدا اور رسول نے جگہ جگہ تاکید کی ہے۔ یہاں تک کہ مسدس حالی کا ایک مشہور بند "وہ نبیوں میں رحمت لقب پانے والا" آپ کی زبان پر آجاتا ہے۔ پھر آپ کو خیال آتا ہے کہ ہو نہ ہو خدا کے قانون کو سمجھنے میں غلطی کی گئی ہے، یا واقعی من گھڑت روایات کو قانونِ الٰہی کے ساتھ گڈمڈ کر دیا گیا ہے جس کی وجہ سے ہمارے نظامِ فقہ و قانون میں ایسے ایسے مضحکہ انگیز مسائل پیدا ہوتے ہیں۔

مگر جب آپ ذرا تأمل سے کام لے کر سوچیں گے اور اَلْاَقْرَبُ فَالْاَقْرَبُ کے عین قرآنی اصول کا عمل، نیز حجبِ حرمان کا اثر مختلف صورتوں میں ملاحظہ فرمائیں گے تو رحم کے بے شمار مواقع سامنے آئیں گے۔ یہاں تک کہ اگر حدیث وسنت سے آپ قطعی انکار کر کے منکرینِ حدیث کا "خالص قرآنی نظامِ قانون" بھی اپنا لیں تو بھی اس طرح کی "قابلِ رحم" اور "مضحکہ انگیز" صورتوں سے نجات نہیں۔ مثلاً ایک شخص کے ممکن ورثاء میں اگر بیٹیا — اور بیٹا ہی نہیں، پوتا، پڑپوتا — موجود ہو تو اس کی سگی بہن اپنے قریبی تعلق کے باوجود محروم رہے گی، پھر اگر وہ بیوہ بھی ہو تو آپ کہیں گے کہ "آہ! بیوہ بہن محروم؟ — خدا کا قانون ایسا بے مہر نہیں ہو سکتا، درآنحالیکہ بیواؤں کو سہارا بہم پہنچانے کی تاکید کی گئی ہے۔" اسی طرح نواسی (جس کی والدہ اپنے والد کے ترکہ کی تقسیم سے قبل فوت ہو گئی ہو) بھی قابلِ رحم ہے[1] پھر یتیم بھانجوں بھانجیوں اور بھتیجوں بھتیجیوں کی محرومی بھی جذباتِ ہمدردی میں ہل چل پیدا کر سکتی ہے۔ نیز آپ یوں

---

[1] علاوہ بریں نکاح وطلاق، رضاعت وکفالت اور مضاربت ومشارکت وغیرہ کے قوانین میں (بلکہ دنیا کے ہر قانونی نظام کے ہر شعبے میں) بے شمار مواقعِ رحم پیدا ہو سکتے ہیں۔ اب اگر قانون کو جذبات کا کھلونا بنایا جانے لگے تو سوچئے کہ کوئی قانون بھی چل سکتا ہے؟

بھی سوچ سکتے ہیں کہ جہاں کہیں کوئی یتیم یا بیوہ یا بے کس آپ کو نظر آئے، آپ تقاضا کریں کہ قانونِ شرعی میں اسے بھی کسی نہ کسی کا وارث بنا دیا جانا چاہیے۔

اب اگر آپ کے جذبۂ رحم کی ہر لہر کو اس کا کھلا موقع دے دیا جائے کہ وہ کلیات اور فارمولوں اور نظامِ فقہ و قانون کے پورے ڈھانچے کو توڑتی پھوڑتی جدھر سے جدھر چاہے بڑھتی جائے تو خیال فرمائیے کہ ایک جزئی پیچیدگی کو حل کرنے کے لیے آپ کُل کو تباہ کر ڈالیں گے۔

اجماع آپ کے جذبۂ رحم کے تقاضے کے جواب میں علماء آپ سے یہ کہتے ہیں کہ یتیم پوتے کو اس کے چچاؤں کی موجودگی میں ترکہ میں سے حصّہ نہ دینے پر "اجماع" ہے۔ اِس سے اُن کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اسلامی قانونِ وراثت جن کلیات اور فارمولوں سے بنایا گیا ہے اور جن کے قائم رہتے ہوئے یتیم پوتے کو حصہ دلوانے کا کوئی راستہ نہیں، وہ کلیات اور فارمولے ایسے ہیں کہ بالکل متفق علیہ ہیں اور انہی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسلامی حکومتوں کے نظامِ عدلیہ نے از اوّل تا آخر یتیم پوتے کو اس کے چچاؤں کے پہلو بہ پہلو کبھی وارث تسلیم نہیں کیا ہے۔

یہ تو ظاہر ہے کہ یتیم پوتے کی وراثت کا یہ زیرِ بحث مسئلہ کسی خاص دَور یا ملک کے حالات میں اپنی نوعیت تبدیل نہیں کرتا اور نہ حالات کے اختلاف سے متاثر ہوتا ہے، لہٰذا یہ کوئی اجتہاد کرنے کا میدان نہیں ہے کہ آپ یہ کہیں کہ پہلے ایک اجتہاد کیا گیا تھا جو نئے حالات میں اپنے اندر تبدیلی چاہتا ہے لہٰذا ہم ازسرِ نو اجتہاد کرتے ہیں یہ مسئلہ قانونِ وراثت کے بیشتر مسائل کی طرح ایک ٹھوس اور مستقل مسئلہ ہے۔ اس لیے اس میں تبدیلی کرنے کے لیے علماء کے دعوے کو توڑنا صرف اس طرح ممکن ہے کہ آپ یہ ثابت کردیں کہ اس مسئلے کو موجودہ شکل دینے والے کلیات اور فارمولے ہی غیر اسلامی یا نامعقول ہیں[1]

---

[1] منکرینِ حدیث کی طرف سے یہ حملہ (ATTEMPT) کیا تو کیا ہے مگر اس حد تک نہیں کہ وہ مذکورۂ بالا کلیات کا کامل رد کردیں، ان کو تسلیم کرنے پر وہ بھی مجبور ہیں بس وہ چند تفصیلی جزئی مثالوں میں جاکر یہ دکھانے کی کوشش کرتے ہیں کہ خود فقہا نے ان میں سے ہر کلیہ کی خلاف ورزیاں کی ہیں اور ان "خلاف ورزیوں" کو بیان کرتے ہوئے وہ کبھی اشعار چسپاں کر کے اور کبھی طنز کر کے ان کا مضحکہ بھی اڑاتے ہیں۔ لیکن ایسے بایک مواقع پہ پوزیشن درحقیقت یہ ہوتی ہے کہ ایک مسئلہ میں بہ یک وقت دو یا تین کلیوں کا

(باقی صفحہ ۳۳۳ پر)

یا ان کی بنیاد نصوص کے تقاضوں اور اشارات پر نہیں ہے یا ان پر درحقیقت اجماع ہی نہیں ہے بلکہ وہ اختلافی اور قابل بحث و نظر ہیں۔ یا دوسری صورت یہ ہے کہ نصوص، آنحضور صلعم کے فیصلوں، اسلامی مجالس شوریٰ اور اسلامی عدلیہ کے فیصلوں میں سے آپ کوئی نظیر ایسی ڈھونڈ کے لے آئیں جس سے یتیم پوتے کو اس کے چچاؤں کی موجودگی میں وراثت دلوانا ثابت ہو سکے۔ اس صورت میں اگر ہمارے قانونِ میراث کا ڈھانچہ شکست و ریخت سے دوچار ہوتا ہو تو یہ آپ کا کام ہے کہ اس ڈھانچے کو نئے کلیات اور دفعات سے از سرِ نو ترتیب دیں۔ لیکن اس معقول اور سائنٹفک روش (APPROACH) کے بجائے اگر آپ صرف جذبۂ رحم کا مظاہرہ کرتے پھریں اور لوگوں سے کہیں کہ "دیکھو جی، یتیم پوتا محروم ہے؛ یہ ملاؤں کی سازش ہے، یہ روایات کا فتنہ ہے، مکھی پر مکھی ماری جا رہی ہے" — تو ایسے مذاق اور ایسی شاعری سے قانون کے مسائل تو حل نہیں ہو سکتے۔

ایک چیز جسے رسول اللہ صلعم کے دور سے لے کر خلفائے راشدین، اور مابعد کے تمام ادوار میں

(بقیہ حاشیہ ۳۲۲)

عمل جمع ہو جاتا ہے اور سوچنا یہ ہوتا ہے کہ مسئلہ پر کس کلیے کا عائد کرنا اہم تر ہے اور کس کو کم اہمیت کی وجہ سے چھوڑا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ایسے مواقع پر اختلاف بھی ناگزیر ہو جاتا ہے اور اس طرز کے پیچیدہ مسائل میں ہمارے مذاہبِ فقہ کا پہلے سے اختلاف موجود ہے اور آئندہ بھی موجود رہے گا۔ مگر نہ پہلے تفاصیل کے فنی اشکالات اور ان پر پیدا ہونے والے اختلاف کی وجہ سے کسی نے ان کلیات کی صحت و اہمیت سے انکار کیا ہے، نہ آج ایسا کرنا صحیح ہے۔ دنیا کے ہر نظامِ قانون میں، بلکہ ہر شعبۂ زندگی کے علوم و فنون میں کلیات کو باریک تفصیلی و جزئی امور میں منطبق کرتے ہوئے یہی صورت پیش آتی ہے۔ لیکن کبھی بھی اہلِ علم بنیادی مسلمات کو جزئی اشکالات کی بنا پر مضحکہ انگیز نہیں قرار دیتے۔ لیکن یہ ہمارے منکرینِ حدیث خوب لوگ ہیں یہ ہمارے علمائے قانون کی کتابوں میں سے چھانٹ چھانٹ کر وہ حصے نکال لاتے ہیں جن میں اعتراضات اور اشکالات زیرِ بیان کے ساتھ سامنے لائے جاتے ہیں لیکن ان کے ساتھ وہ اعتراضات کے جو جواب دیتے ہیں اور اشکالات کو جس طرح حل کرتے ہیں، ان حصوں کا یا تو بلیک آؤٹ کر دیا جاتا ہے یا ان کو حد درجہ کمزور شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔ اس طرح فقہ اور حدیث کے خلاف انتشار بھی پیدا کرنے میں کامیابی ہوتی ہے اور علمیت و تفکر کی دھونس بھی قائم ہو جاتی ہے۔

اربابِ حل و عقد، مجالسِ شوریٰ، عدالتوں اور تحقیقی و علمی اداروں اور فقہ کے مدارسِ فکر نے ایک خاص طرح نصوص کی تعبیر کرتے ہوئے سختی سے ملحوظ رکھا ہے اور تمام اختلافات کے درمیان جس پر اتفاق قائم رہا ہے اسے ہمارے نظامِ فقہ و قانون میں نصوص کے بعد ایک شرعی حجت کی حیثیت حاصل ہے۔ ایسی شرعی حجت کو توڑنے کے لیے محض ایک اندھا جذبہ اور ایک سرسری طرزِ فکر اور بازاری استہزاء و طنز تو کافی نہیں۔ اجماع کو اس طرح سے اگر کھیل بنا لیا جائے تو ایک قانونِ میراث ہی کے نہیں، تمام شعبوں کے قانونوں کے بخیے ادھڑ جائیں گے۔ آپ کے مطالبے کے مطابق یتیم پوتے کو وارث بنانا تو کوئی مشکل کام نہیں ہے لیکن اس سے قانون کا سارا محل گر پڑتا ہے، اُسے بچانا ضرور مشکل ہے۔

اجماع سے قطع نظر کر کے مسئلہ کو حل کرنے کی پانچ صورتیں ہم اپنی بات کو سمجھانے کے لیے تفصیل سے ان صورتوں کا تجزیہ کرتے ہیں جن کے ذریعے یتیم پوتے کو حصہ دلوائے جانے کے لیے بحث و تمحیص ہو رہی ہے۔

صورتِ اول —— یہ ہے کہ ہم شریعت کے قانونِ میراث میں تقدم و تأخر کا پورا سسٹم ہی ختم کر دیں اور "الاقرب فالاقرب" کے کلیے پر خطِ نسخ پھیر دیں۔ اب یتیم پوتا بڑی آسانی سے بیٹوں کے ساتھ وارث قرار پا جائے گا۔ لیکن ہمارے اس اجتہادی اقدام کا اثر سارے ہی نظامِ قانون کو اپنی لپیٹ میں لے لیگا، یعنی اب ایک میت کے مرنے پر اس کے تمام کے تمام زندہ رشتہ دار یک دم وارث ہونگے چاہے کسی کا درجۂ قرابت کتنا مقدم ہو، اور کسی کا کتنا مؤخر۔ اور اس صورت کے اختیار کرنے سے اجماع تو کجا، خود نصوص پر پانی پھر جائے گا۔

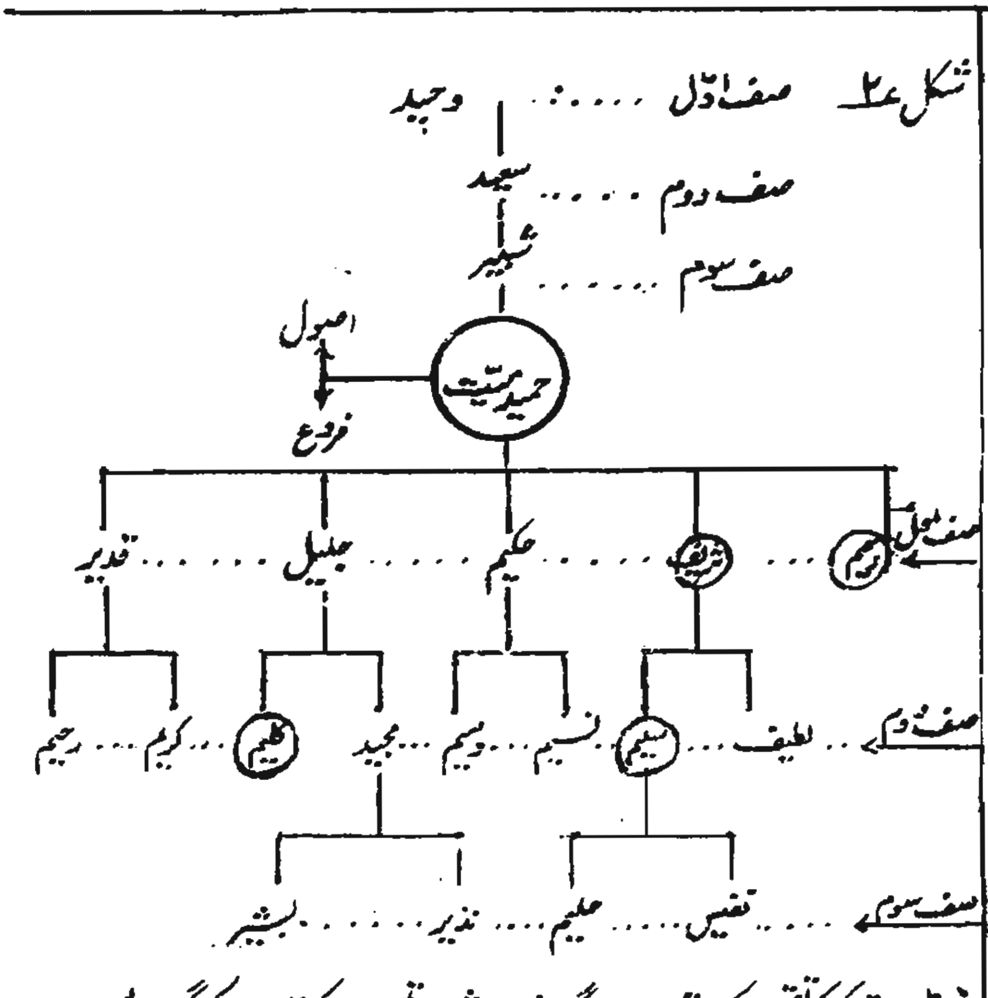
صورتِ دوم —— یہ ہے کہ "یوصیکم اللہ فی اولادکم" میں سے لفظ اولاد کو لے کر ہم اس کے تحت بیٹوں اور پوتوں اور پڑپوتوں، نیز بیٹیوں، نواسیوں اور پڑنواسیوں سب کو جمع کر دیں۔ اور آگے پیچھے کی صفیں توڑ کر ساری اولاد کو ایک صف میں لا کھڑا کریں۔ اس اجتہاد کے ذریعے بھی پوتا کسی میت کے بیٹوں کے ہوتے ہوئے وارث بن جائے گا، یعنی مثال ۲ مذکورۂ بالا میں اسلم اور اکرم کے ساتھ ۱، ب، ج، د، ہ، س، ص، ط، ع مل کر کل ۱۱ افراد برابر برابر کے وارث ہونگے اور ہر ایک کو ۱/۱۱ ترکہ ملے گا۔ ظاہر ہے کہ یہ اجتہادی تجویز بھی نصوص پر ہاتھ صاف کر دیتی ہے۔ کیونکہ الاقرب فالاقرب کا کلیہ

اولاد میں داخلی طور پر بھی فرق مراتب پیدا کرتا ہے۔

صورت سوم —— یہ ہے کہ ہم منکرین حدیث کے نظریۂ قائم مقامی کو اختیار کر لیں لیکن پہلے اس نظریے کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ کہا جاتا ہے کہ فقہائے متقدمین نے خود قائم مقامی کا نظریہ اختیار کیا ہے۔ یعنی جو تعلق بالواسطہ ہونے کی وجہ سے مرتبۂ ثانی پر ہوتا ہے وہ واسطہ کے بیچ میں سے ہٹ جانے پر مرتبۂ اول پر آ جاتا ہے۔ جیسے ابوبکر ابن عباس کے قول "الجدّ اب" (دادا بمنزلہ باپ کے ہے) کے تحت باپ کو ملنے والی میراث دادا کے حصے میں جاتی ہے۔ اگر باپ کی خالی جگہ کو دادا پُر کر سکتا ہے تو بیٹے کی خالی جگہ کو پوتا کیوں نہیں پُر کر سکتا۔[1] دونوں صورتیں ایک دوسرے کا عکس ہیں تو جو فارمولا ایک طرف چلتا ہے وہی دوسری طرف چلنا چاہیے۔ بڑا معقول استدلال ہے اور بڑا منصفانہ تقاضا ہے، مگر یہ جن مغالطوں کو اپنے اندر چھپائے ہوئے ہے اُن کا تجزیہ کیے بغیر ہم کوئی جچی تلی رائے قائم نہیں کر سکتے۔

اچھی طرح سمجھ لیجیے کہ اصول اور فروع میں یہ مسئلہ یکساں نہیں بیٹھتا، بلکہ دونوں طرف بڑا فرق ہے۔ فرق یہ ہے کہ اصول میں ذکور (MALES) کی اقرب ترین صف کے اندر باپ ہمیشہ صرف ایک ہی پایا جاتا ہے، کسی کے دو یا چار، یا چھ باپ نہیں ہوتے، اسی طرح اس کے بعد کی صف میں دادا بھی صرف ایک ہی پایا جاتا ہے، پانچ، سات، دس بیس نہیں ہوتے (ہم باپ کے چچاؤں کو درکنار رکھتے ہیں) چنانچہ وہاں مسئلہ یہ نہیں پیدا ہوتا کہ دو تین باپوں میں سے اگر ایک مر گیا ہو اور اس کا باپ (یعنی میت کا دادا) باقی ہو تو میت کے باپوں کے ساتھ اُس دادے کو بھی وارث بنایا جائے یا نہیں۔

[1] دیکھا آپ نے، قانون کا مزاج ہی کلیات پسند ہے۔ جہاں ایک جزئی نظیر سامنے آئی تو نا گزیر ہو جاتا ہے کہ اس سے کلیہ بنے اور وہ سارے قانون پر چھا جائے۔ آپ اگر پوتے کو بیٹوں کے ساتھ وارث قرار دینے کی نظیر ایک مرتبہ قائم کر دیں تو لازماً یہ نظیر ایک یا چند کلیات کو جنم دے گی جن کی فطرت سارے قانون پر چھا جانے کے لیے زور کرے گی۔ پھر اگر یہ نئے کلیات سابق کلیات سے متضاد ہوئے تو پورے ڈھانچے کو تہ و بالا کر دیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر قانون میں کوئی نئی اجتہادی نظیر قائم کرتے ہوئے بڑی احتیاط سے کام لیا جاتا ہے۔



نوٹ:۔ ترکہ کی تقسیم کے وقت جو لوگ فوت شدہ تھے ان کے ناموں کے گرد دائرہ ہے۔

بخلاف اس کے فروع کی اقرب ترین صف میں بیٹے بھی کئی پائے جاسکتے ہیں، جن میں سے کچھ مرگئے ہوں کچھ زندہ ہوں، اور بعد کی صف میں پوتے بھی کثیر التعداد ہوسکتے ہیں، اور پھر اسی طرح پڑپوتے وغیرہ بھی بے شمار ہوسکتے ہیں۔ چنانچہ مسئلے کی یہ نوعیت صرف فروع ہی میں پیدا ہوتی ہے کہ میت کے صفِ اول کے اقربا (بیٹوں) کے ہوتے ہوئے اس کے صف دوم کے ورثا (یعنی پوتوں) کو، خصوصاً جبکہ وہ یتیم ہوں یہ یک دم ترکہ میں سے حصہ ملنا چاہیے یا نہیں؟

شکل ع۲ میں اصول اور فروع کے دونوں دائروں میں مسئلہ کی نوعیت کا فرق واضح ہوسکتا ہے۔ اصول کی تینوں صفیں (اور ان سے اوپر جو بھی ہوں) ایک ہی فرد پر مشتمل ہیں، لیکن فروع میں صفِ اول میں ۵، صف دوم میں ۸، صف سوم میں ۴ وارث موجود ہیں۔ چنانچہ میت کے باپ کی عدم موجودگی میں دادا اس وجہ سے وارث قرار پاتا ہے کہ صف اول (جس میں باپ تھا) میں کوئی ایک فرد بھی باقی نہیں، وہ بالکل خالی ہوگئی ہے، ورنہ اگر باپ کثیر التعداد ہوتے اور چند کے مرنے کے بعد چند باقی ہوتے تو دادا کو کچھ نہ ملتا۔ ٹھیک اسی اصول پر فروع میں جب کسی میت کے اقربا کی صف اول بالکل خالی ہو جائے تو پیچھے کی پوری صف (نہ کہ اس صف کا کوئی حصہ) اٹھ کر مرتبۂ اول پر آجاتی ہے۔ لیکن جب

تک صفِ اوّل میں ایک متنفس بھی موجود ہوگا وہ صفِ دوم کے بیٹے حاجب ہوگا - ملاحظہ فرمائیے شکل ۳۴۔ حمید کے پسماندہ اقربا کی تین صفوں میں ۱۴ افراد موجود ہیں۔ اس کا ترکہ لینے کے لیے جب تک صفِ اول کا ایک فرد بھی موجود ہے صفِ دوم اور صفِ سوم زیرِ بحث ہی نہیں آئے گی۔

شکل ۳۴۔

حمید (میت)

صفِ اول:۔ (رحیم) ... (شریف) ... حکیم ... جبیل ... قدیر

صفِ دوم:۔ لطیف ... (سلیم) ... نسیم ... وسیم ... مجید ... (حلیم) ... کریم ... رحیم

صفِ سوم:۔ نفیس ... علیم ... تذیر ... بشیر

نوٹ:۔ ترکہ کی تقسیم کے وقت جو لوگ فوت شدہ تھے ان کے ناموں کے گرد دائرہ ہے۔

"قائم مقام" (وارث) دراصل نیچے کی طرف سے نہیں تحقیق کیے جانے کہ نفیس اور علیم کس کے قائم مقام یا وارث ہیں، بلکہ اوپر کی طرف سے دیکھا یہ جاتا ہے کہ حمید (میت) کے قائم مقام یا وارث اوّلین مرتبہ پر کون لوگ ہیں۔

گویا باپ اور دادا والی صورت بیٹوں اور پوتوں والی صورت پر منطبق نہیں ہوتی کہ اُس سے قیاس کر کے یہاں کوئی فیصلہ کیا جاسکے۔ لیکن کہا جاسکتا ہے کہ فقہائے متقدمین نے خود "ابن الابن" کو بھی "ابن" قرار دیا ہے، لہٰذا (شکل ۱ کے مطابق) اکبر کے مرجانے کی صورت میں زید کے پوتوں ص، ط اور ع کو اگر اکبر کے مقام پر رکھا جائے تو اس میں کیا ہرج ہے۔ اچھا فرض کر لیجیے کہ ہم اس اجتہاد کو مان لیتے ہیں۔ اب ہوگا یہ کہ اسلم، اکرم، ص، ط اور ع میں زید کا ترکہ بالکل یکساں تقسیم ہوگا، کیونکہ ہم نے اپنے سمجھے ہوئے فارمولے کے مطابق اکبر کا درجہ اس کے بچوں کو دیا ہے، یا بالفاظِ دیگر ان کو صفِ دوم سے اٹھا کر صفِ اول میں لا کھڑا کیا ہے۔ نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر اس تقسیم کے بعد اکرم یا اسلم مرجائے تو ان کے بیٹوں کا حصہ اکبر کے بیٹوں سے بہت کم رہے گا، نیز اسلم اور اکرم کی بیوائیں تو ان کے ترکہ میں سے کچھ پالیں گی، لیکن اکبر کی بیوہ کو کچھ نہ ملے گا۔ خیر، ان اثرات کو الگ رکھتے ہوئے

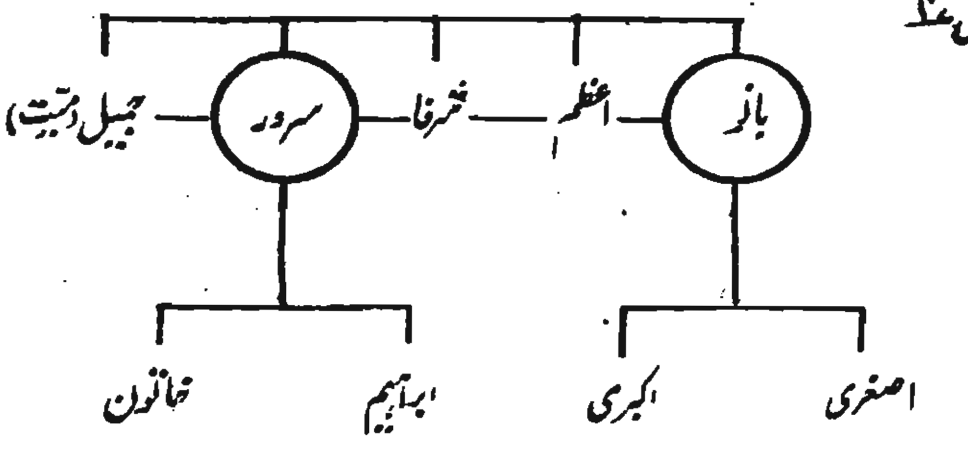
اصولی حیثیت سے غور کیجیے۔ ہم یہ کلیہ پہلے سوچ سمجھ کر طے کر آئے ہیں کہ بروئے حدیث "اولیٰ رجل ذکر" جب تک مرتبۂ عصوبت پر موجود ہو تو اس سے درجہ میں نیچے کے جتنے ممکن وارث بھی ہوں، وہ کچھ نہیں پاسکتے۔ تو ہمارے "قائم مقامی کے نظریے" کا عمل اس کلیے کو ختم کرتا ہوا خود حدیث صریح کو پامال کر دیگا۔ زید کے وارثوں میں ذوی الفروض کوئی بھی نہیں کہ جس کا حصہ اٹل مقدار میں متعین ہو، بلکہ اس کے وارث عصبات کی نوعیت کے ہیں۔ ان عصبات میں مرتبۂ اول پر دو بیٹے ہیں، مرتبۂ ثانی پر ۹ پوتے۔ اب جب تک مرتبۂ اوّل پر بیٹے موجود ہیں، پوتے کچھ نہیں پاسکتے، چاہے وہ یتیم ہوں، لولے لنگڑے ہوں، یا کسی اور مصیبت میں مبتلا ہوں۔

صورت چہارم ——— یہ ہے کہ منکرینِ حدیث کے نظریۂ قائم مقامی کا وہ دوسرا تصور اختیار کیا جائے جو ہندو رواجی قانون سے ماخوذ ہے، اور جو اخباری بحثوں میں زیادہ ترپیش کیا جارہا ہے، نیز جس پر خود چیمہ صاحب کا ترمیمی مسودۂ قانون مبنی ہے۔

وہ تصور یہ ہے کہ یتیم پوتا اگرچہ بذاتِ خود وارث نہیں، لیکن وہ اپنے باپ کا حصہ دادا سے لینے کا حق دار ہے۔ یعنی اس تصور کو قبول کرنے کے لیے ہمیں شریعت اسلامیہ کا یہ بنیادی کلیہ ختم کرنا ہوگا کہ کسی شخص کی زندگی میں اس کے مال پر کسی کا حق میراث عائد نہیں ہوتا اور اس کلیے کو بھی ختم کرنا ہوگا کہ تقسیم ترکہ کے وقت زندہ ورثاء کے ساتھ کسی مردہ وارث کو مستحق بنا کے کھڑا نہیں کیا جاسکتا۔ اور ان دو کلیوں سے آزاد ہو کر جب ہم قانون سازی کریں گے تو ایک یتیم پوتے کے لیے ہی مردہ باپ کا حصہ زندہ نہیں رکھنا ہوگا بلکہ کسی مردہ وارث کے جو بھی ممکن حقدار مثلاً بیوی، ماں، بہن، بھائی وغیرہ موجود ہوں، وہ سب حصہ لینے کے حقدار ہونگے۔ اس تبدیلی کا اثر واضح کرنے کے لیے ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں:۔

مثال ۱۔ جمیل کے دو بھائی اور ایک بہن زندہ ہیں (والدین اور اولاد زندہ نہیں) تیسرا بھائی اس کی وفات سے قبل فوت ہو چکا تھا اور اس کی اولاد ہے۔ شکل ۱ کے لحاظ سے موجودہ شرعی قانون اعظم اور شرفا اور بانو میں پورا ترکہ تقسیم کر دیگا اور ابراہیم (بھتیجا) اور خاتون (بھتیجی) اور اصغری

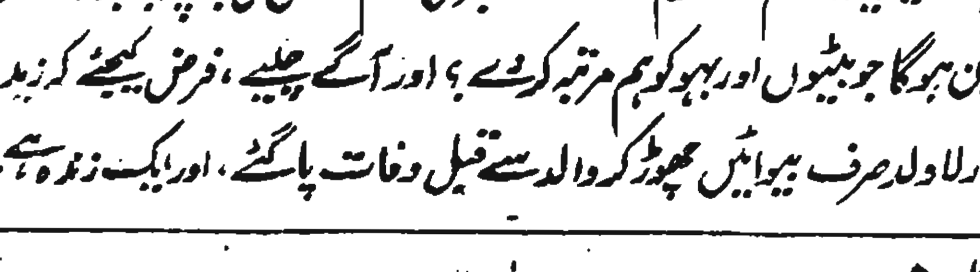
شکل ۴



اور اکبری (بھانجیاں) کچھ نہ پائیں گی۔ بخلاف اس کے نئی اصلاح جو تجویز کی جا رہی ہے وہ اعظم اور ثمرفا کے ساتھ ابراہیم، خاتون، اور اصغری و اکبری سب کو وارث بناتی ہے۔ بھائیوں کے ہوتے ہوئے بھتیجوں بھتیجیوں اور بھانجوں بھانجیوں کا شریکِ میراث ہونا ہمارے نظامِ قانون کے لیے بالکل انوکھا تصور ہے۔

مثال ب۔ اوپر شکل ۱ میں ہم نے جو صورتِ مسئلہ پیش کی تھی اس میں اکبر کے زندہ حصہ کو پانے والے قائم مقام صرف اس کے بیٹے ص، ط، ع ہی نہیں، اس کی بیوہ بھی ہو سکتی ہے۔ فرض کیجیے کہ ہم نے اسے اس کا حصہ دیا۔ اب زید کی زندہ شوہروں والی دو بہوئیں تو محروم رہیں گی اور ایک بیوہ بہو ورثہ پائے گی۔ نیز زید کے بیٹوں کے ہوتے ہوئے ان کی بھاوج کا شریکِ میراث ہونا پھر ایک ایسا واقعہ ہے جو اسلامی نظامِ وراثت میں قطعی طور پر نئی چیز ہے۔ اور فرض کیجیے کہ اکبر کی کوئی اولاد سرے سے موجود ہی نہیں، صرف ایک بیوہ ہے۔ یہ بیوہ اسلم اور اکرم کے ساتھ اکبر کی قائم مقامی کی بنا پر برابر کا حصہ پائیگی۔ کیا یہ ایک معقول قانون ہوگا جو بیٹوں اور بہو کو ہم مرتبہ کردے؟ اور آگے چلیے، فرض کیجئے کہ زید کے پانچ بیٹے تھے جن میں چار لاولد صرف بیوائیں چھوڑ کر والد سے قبل وفات پا گئے، اور ایک زندہ ہے۔

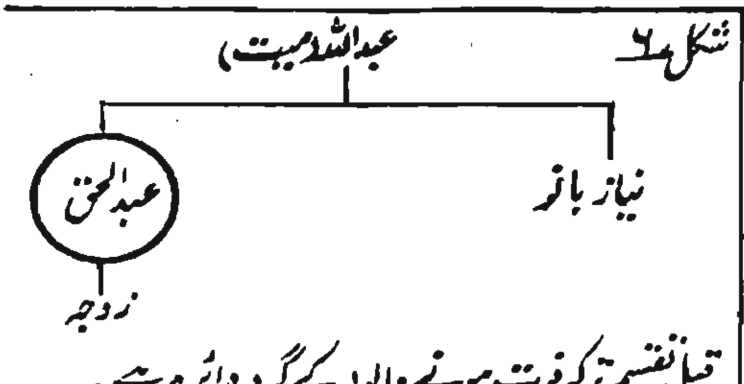
شکل ۵



(نوٹ) قبل تقسیم ترکہ مرجانے والوں کے ناموں کے گرد دائرہ ہے

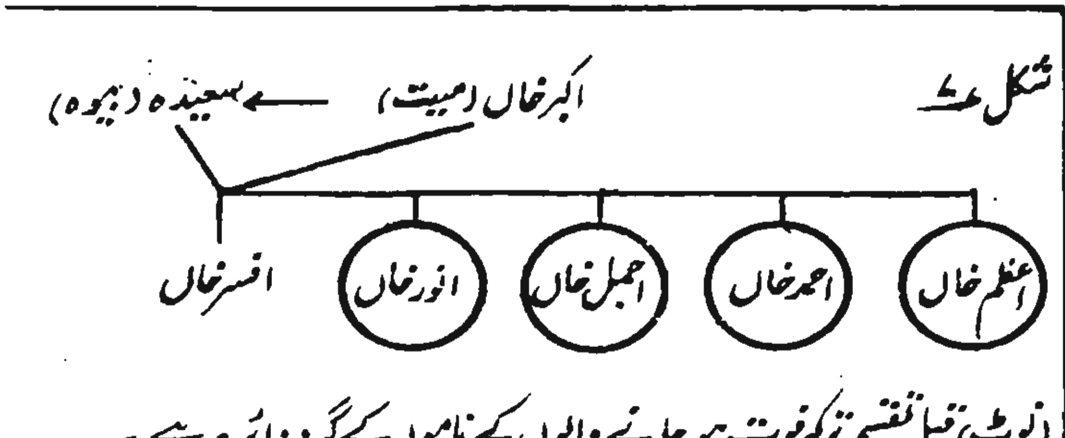
اب چاروں بیوہ بہوؤں میں سے ہر ایک کو اس کے زندہ بیٹے کے مساوی حصہ ملے گا، حالانکہ اگر اس کی بیٹیاں بھی ہوتیں تو ان میں

سے کوئی اپنے بھائی کے برابر حصہ نہ پا سکتی۔ بڑا معقول ہوگا وہ اجتہاد جو بہوؤں کو بیٹیوں سے بھی زیادہ اقرب بنا دے۔ ملاحظہ ہو شکل ۵۔ عبدالحق کے ساتھ بیوہ عبدالقدیر، بیوہ عبدالحکیم، بیوہ عبدالتواب، بیوہ عبدالعلیم بالکل مساوی درجہ کی حصہ دار ہیں۔ اب ۴/۵ ترکہ وہ لیں گی اور ۱/۵ عبدالحق کو ملے گا۔ اس فرق کو شکل ۶ مزید واضح کرے گی۔ عبداللہ کے ترکہ میں دو حصہ دار ٹھیرے۔ ایک نیاز بانو، دختر، دوسرے بیوہ عبدالحق بحیثیت قائم مقام عبدالحق — اور لطف یہ کہ بیٹی سے بہو کا حصہ دگنا ہو گیا۔



قبل تقسیم ترکہ فوت ہونے والوں کے گرد دائرہ ہے ۔

مثال ج۔ کسی میت کی بیوی کے ہوتے ہوئے اگر ایک ہی بیٹا زندہ ہو، اور چار اس کی وفات سے قبل وفات پا چکے ہوں (چاہے انہوں نے چند منٹ ہی کے لیے زندگی پائی ہو) تو موجودہ شرعی قانون میں تقسیم یوں ہوگی:۔



(نوٹ) قبل تقسیم ترکہ فوت ہو جانے والوں کے ناموں کے گرد دائرہ ہے ۔

بیوہ کا حصہ = ۱/۸

بیٹے کا حصہ = ۷/۸

یعنی شکل ۷ کے بموجب ۱/۸ سعیدہ لے گی اور ۷/۸ افسر خاں کو ملے گا۔ لیکن نئی اجتہادی صورت میں تقسیم یوں ہو گی:۔

سعیدہ (بیوہ میت) کا اپنا حصہ = ۱/۸ (باقی = ۷/۸)

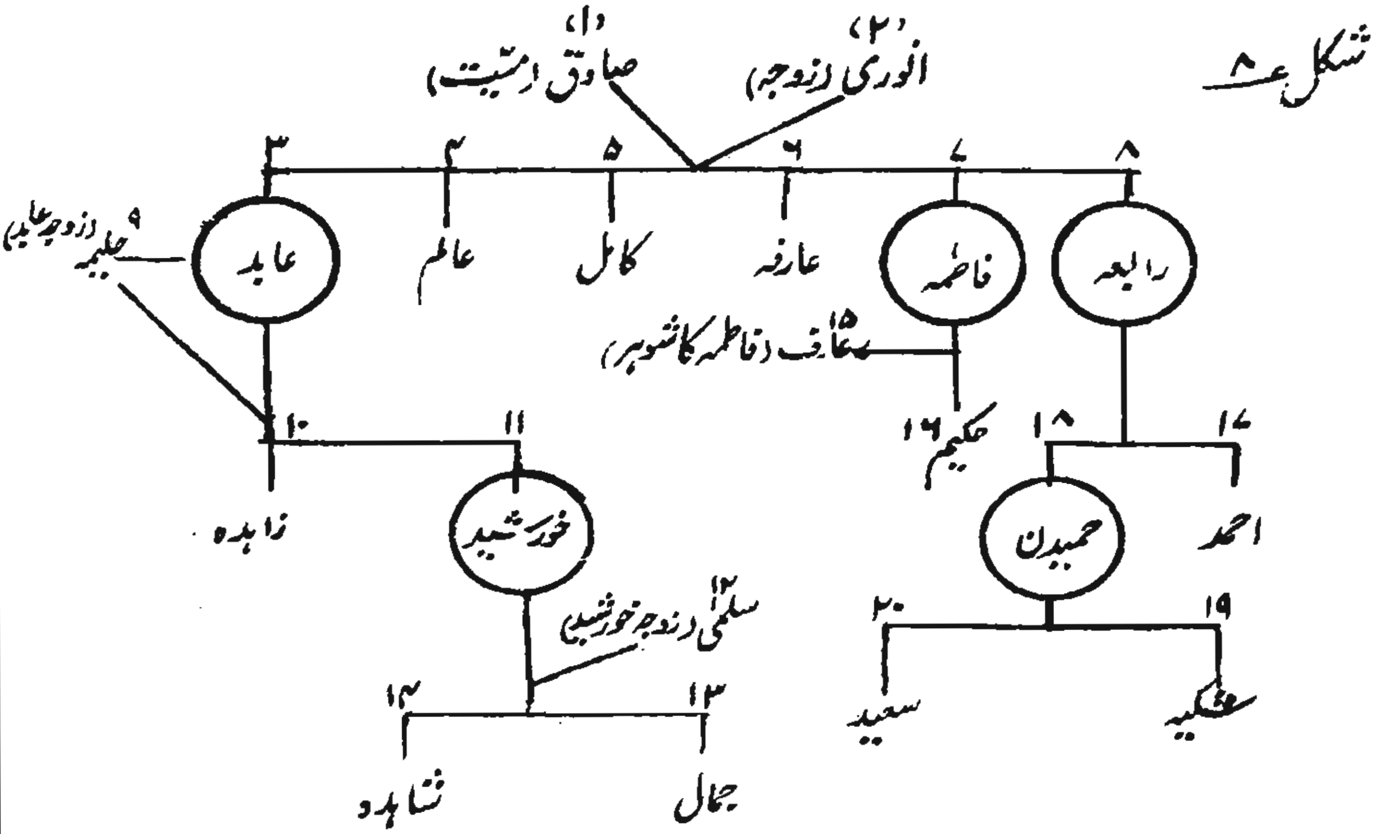
مردہ بیٹوں کا زندہ شمار کیا جانے والا حصہ = ۷/۸ کا ۴/۵ = ۷/۱۰

سعیدہ کے حصے میں مردہ بیٹوں کی قائم مقامی کی وجہ سے مزید حصہ ملا دیا = ۱/۸ + ۷/۱۰ = ۳۳/۴۰

میت کے زندہ بیٹے افسر خاں کا حصہ جو باقی رہا $= \frac{۷}{۸} \times \frac{۱}{۵} = \frac{۷}{۴۰}$

پہلے ماں بیٹے کے حق میں علی الترتیب ۱ : ۷ کا تناسب تھا، اب الٹ کر ۳۲ : ۷ ہو گیا۔

شکل ۸



قبل تقسیم ترکہ فوت ہونے والوں کے ناموں کے گرد دائرے ہیں۔

مثال ۵۔ بصورت موجودہ صادق کے ترکہ کی تقسیم یوں ہوگی:-

انوری زوجہ صادق (۲) = کل کا $\frac{۱}{۸}$ (بقیہ $\frac{۷}{۸}$ اولاد میں)

عالم بیٹا (۴) کو $= \frac{۷}{۲۰}$

کامل بیٹا (۵) کو $= \frac{۷}{۲۰}$

عارفہ بیٹی (۶) کو $= \frac{۷}{۴۰}$ باقی کسی کو کچھ نہیں ملے گا

جدید مجوزہ صورت میں یہ تقسیم یوں ہوگی:-

صادق کی زوجہ انوری (۲) کو $= \frac{۱}{۸}$

بقیہ $\frac{۷}{۸}$ کی تقسیم اولاد میں:—

عالم (۴) کو = $\frac{۷}{۳۶}$

کامل (۵) کو = $\frac{۷}{۳۶}$

عارفہ (۶) کو = $\frac{۷}{۷۲}$

عابد مرحوم (۳) کا حصہ = $\frac{۷}{۳۶}$
فاطمہ مرحومہ (۷) " = $\frac{۷}{۷۲}$
رابعہ " (۸) " = $\frac{۷}{۷۲}$
} یہ حصے زندہ رکھ کر ان تینوں کے قائم مقاموں میں تقسیم کئے جائیں گے

عابد کے زندہ حصے کی تقسیم اس کے قائم مقاموں میں:-

ماں انوری (۲) کو = $\frac{۷}{۳۶} \times \frac{۱}{۶} = \frac{۷}{۲۱۶}$
حلیمہ زوجہ عابد (۹) کو = $\frac{۷}{۳۶} \times \frac{۱}{۸} = \frac{۷}{۲۸۸}$
} باقی بچا = $\frac{۱۱۹}{۸۶۴}$

زاہدہ (۱۰) کو = $\frac{۱۱۹}{۸۶۴} \times \frac{۱}{۳} = \frac{۱۱۹}{۲۵۹۲}$
خورشید مرحوم (۱۱) کا حصہ = $\frac{۱۱۹}{۸۶۴} \times \frac{۲}{۳} = \frac{۱۱۹}{۱۲۹۶}$
} یہ حصہ زندہ رہ ہو کر آگے خورشید اور زاہدہ کے قائم مقاموں میں تقسیم ہوگا:-

خورشید مرحوم کا حصہ اس کے قائم مقاموں میں یوں تقسیم کیا جائے گا:-

خورشید کی والدہ حلیمہ (۹) کو = $\frac{۱۱۹}{۱۲۹۶} \times \frac{۱}{۶} = \frac{۱۱۹}{۷۷۷۶}$
خورشید کی زوجہ سلمیٰ (۱۲) کو = $\frac{۱۱۹}{۱۲۹۶} \times \frac{۱}{۸} = \frac{۱۱۹}{۱۰۳۶۸}$
} باقی بچا = $\frac{۲۰۲۳}{۳۱۱۰۴}$

جمال (۱۳) کو = $\frac{۲۰۲۳}{۳۱۱۰۴} \times \frac{۲}{۳} = \frac{۲۰۲۳}{۴۶۶۵۶}$

شاہدہ (۱۴) کو = $\frac{۲۰۲۳}{۳۱۱۰۴} \times \frac{۱}{۳} = \frac{۲۰۲۳}{۹۳۳۱۲}$

اب ہم فاطمہ مرحومہ (۷) کا زندہ شمار کیا ہوا حصہ اس کے قائم مقاموں میں تقسیم کرتے ہیں:-

فاطمہ کی والدہ انوری (۲) کو = $\frac{۷}{۷۲} \times \frac{۱}{۶} = \frac{۷}{۴۳۲}$

فاطمہ کے شوہر عارف (۱۵) کو = $\frac{۷}{۷۲} \times \frac{۱}{۴} = \frac{۷}{۲۸۸}$

فاطمہ کے بیٹے حکیم (۱۶) کو = باقی کل $\frac{۴۹}{۸۶۴}$

اب رابعہ مرحومہ (۸) کا زندہ شمار کیا ہوا حصہ یوں تقسیم ہوگا:-

رابعہ کی والدہ انوری (۲) کو $= \frac{۷}{۷۲} \times \frac{۱}{۶} = \frac{۷}{۴۳۲}$ [باقی بچا $= \frac{۳۵}{۴۳۲}$]

احمد (۱۷) کو $= \frac{۳۵}{۴۳۲} \times \frac{۲}{۳} = \frac{۳۵}{۶۴۸}$

حمیدن (۱۸) کا زندہ حصہ $= \frac{۳۵}{۴۳۲} \times \frac{۱}{۳} = \frac{۳۵}{۱۲۹۶}$] یہ حصہ حمیدن کے قائم مقاموں میں بٹے گا۔

اب حمیدن (۱۸) کا حصہ اس کے قائم مقاموں کو یوں دیا جائے گا[ل]:-

شکیلہ (۱۹) کو $= \frac{۳۵}{۱۲۹۶} \times \frac{۱}{۳} = \frac{۳۵}{۳۸۸۸}$

سعید (۲۰) کو $= \frac{۳۵}{۱۲۹۶} \times \frac{۲}{۳} = \frac{۳۵}{۱۹۴۴}$

اب ذرا ان حصہ داروں کے حصے پر نظرِ ثانی بھی کر لیجیے جن کو ایک سے زیادہ مرتبہ حصے ملے ہیں:-

۱- انوری زوجہ صادق (۲) کو شوہر سے $= \frac{۱}{۸}$
" " عابد کے حصے سے $= \frac{۷}{۲۱۶}$
" " فاطمہ " " " $= \frac{۷}{۴۳۲}$
" " رابعہ " " " $= \frac{۷}{۴۳۲}$
(میزان) $= \frac{۴۱}{۲۱۶}$

۲- حلیمہ (۹) کو شوہر مرحوم کے حصے سے $= \frac{۷}{۲۸۸}$
" " خورشید " " " $= \frac{۱۱۹}{۷۷۷۶}$
(میزان) $= \frac{۷۷}{۱۹۴۴}$

اب دیکھیے کہ اس دلچسپ تقسیم نے کیا کیا گُل کھلائے ہیں:-

۱- صادق کی بیوی کو عام حالات میں $\frac{۱}{۸}$ ملتا، مگر اب وہ بیٹوں کے ہوتے ہوئے $\frac{۴۱}{۲۱۶}$ پا رہی ہے جو براہِ راست نصِ قرآنی کے خلاف ہے۔

۲- صادق کی بیوی کے پہلو بہ پہلو اس کی بہو حلیمہ (۹) اور اس کی پڑبہو سلمیٰ (۱۲) وارث ٹھہری

ل ایک قابلِ غور سوال یہ بھی ہے کہ حمیدن مرحومہ (۱۸) کے قائم مقاموں میں اس کی والدہ رابعہ (۸) کیوں نہ شمار کی جائے، جبکہ مرحوم ورثا کا حصہ زندہ تسلیم کیا جاتا ہے؟ اور اسی طرح دوسرے موقعوں پر بھی یہی سوال پیدا ہوتا ہے۔

ہیں۔ بیوی کے ساتھ بہوؤں کا وارث ہو جانا آج سے پہلے شریعت میں نامعلوم تھا۔

۳۔ صادق کے بیٹوں کے ساتھ اس کے پوتے پوتیاں بھی، پڑپوتا اور پڑپوتی بھی، نواسا، پڑنواسا اور پڑنواسی بھی شریک ترکہ ہو گئے۔ اس طرح ایک نئی شریعت وجود میں آتی ہے، نہ کہ اجتہاد!

۴۔ صادق کے بیٹوں عالم (۴) اور کامل (۵) کے ساتھ عارف داماد (۱۵) جو ان دونوں کا بہنوئی ہے، صادق کے ترکہ کا حقدار بن گیا۔

۵۔ مجموعی فساد یہ رونما ہو گیا کہ ذوی الفرائض اور اولوالارحام باہم بالکل گڈمڈ ہو گئے۔

۶۔ عصوبت کا سرے سے وہ تصور ہی کالعدم ہو گیا جو نص صریح پر مبنی تھا۔

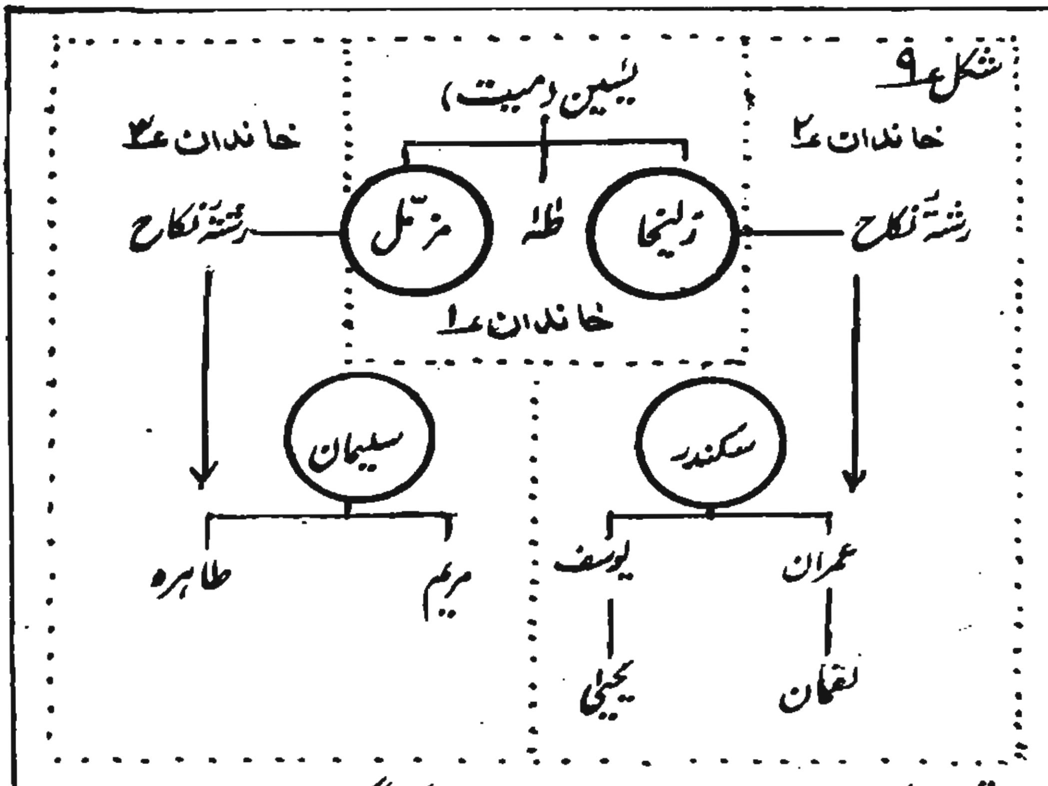
یعنی آپ چلے تھے محض ایک پوتے کے لیے گنجائش پیدا کرنے کو، لیکن اس مقصد کے لیے "قائم مقامی" کے نظریہ کے تحت مردہ وارثوں کے حصص زندہ فرض کرنے کا فارمولا جو اختیار کیا تو اس نے شریعت کے قانون کے سارے ڈھانچے کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیا۔ اتنا ہی نہیں خود نصوص مجروح ہو گئیں پھر کیا اس نظریہ کی کوئی جگہ یہاں نکلتی ہے؟

ہم کہتے ہیں کہ حدیث سے انکار کر کے صرف قرآن کو اگر کوئی شخص اوسط درجے کی عقل (COMMAN SENSE) کا استعمال کر کے بھی مسائل میراث پر منطبق کرے گا تو اس درجہ کی بچگانہ فقہ تو پھر بھی پیدا نہ ہو گی۔

مذکورہ بالا صورتیں جو مجوزہ نظریہ کے تحت پیدا ہوتی ہیں، ان کے لیے سنت کا انکار کرنے والے، عام تاریخ امت کے مواد کو کھنگال کر کوئی ٹوٹی پھوٹی ایک آدھ نظیر تو ایک ایک صورت کے لیے سامنے لائیں۔ کسی قاضی کا فیصلہ، کسی خلیفۂ راشد یا کم سے کم سلطانِ عادل کا فرمان، کسی عدالت کا فیصلہ، کسی مستند قانون دان کی علمی رائے، کسی فقہی اسکول کے تحقیقی ادارات کا فتویٰ! کچھ تو ہونا چاہیے۔

مثال د۔ خاندان ع۱ کا مورث اعلیٰ وفات پاتا ہے۔ موجودہ شرعی قانون کے تحت اس کا کُل ترکہ اُس کا واحد زندہ بیٹا ظ بوجہ عصوبت لے گا۔ اور کسی کا کوئی حق نہیں لیکن نئی اجتہادی

صورت میں ظٰہٰ کو $\frac{2}{5}$ ملے گا، دوسرا $\frac{2}{5}$ مزمل مرحوم کا زندہ حصہ شمار ہو کر اس کی واحد قائم مقام بیوہ طاہرہ کو جا پہنچے گا اور اگر بالفرض طاہرہ بھی باقی نہ ہوتی تو یہ مریم کو جا ملتا۔ باقی رہا $\frac{1}{5}$، سو یہ یٰسین کی مرحومہ بیٹی زلیخا کا زندہ حصہ شمار ہو کر اس کے



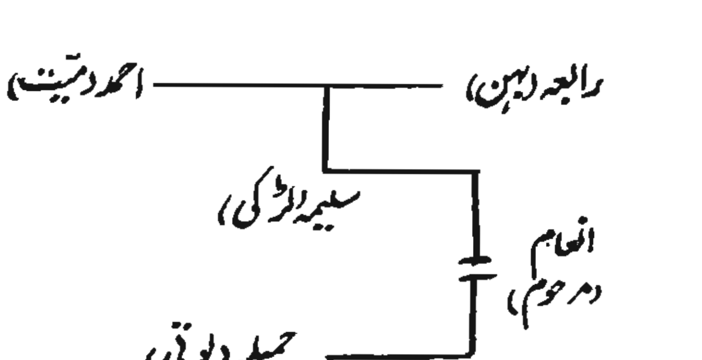
تقسیم ترکہ سے قبل مرجانے والوں کے ناموں کے گرد دائرہ ہے۔

قائم مقام بیٹے لقمان کو (جو یٰسین کا نواسا ہے) جا پہنچے گا۔ اس طرح ایک خاندان کے اندر مرتبۂ عصوبت رکھنے والے قریب ترین وارث کی زندگی میں یٰسین کے ترکہ کا $\frac{2}{5}$ بالکل ایک الگ خاندان میں اور دوسرا $\frac{1}{5}$ بالکل ایک الگ خاندان میں دور پار کے ایسے عزیزوں کو جا ملے گا، جو سرے سے مرتبۂ عصوبت رکھتے ہی نہیں۔ پھر کیا یہ صورت مضحکہ خیز نہ ہوگی کہ ظٰہٰ (بیٹا) اور طاہرہ (بہو) بالکل مساویانہ حصہ پائیں، حالانکہ طاہرہ اگر یٰسین کی بیٹی بھی ہوتی تو $\frac{1}{5}$ سے زیادہ نہ پاتی۔ خود زلیخا اگر زندہ ہوتی تو اسے $\frac{1}{5}$ ملتا، مگر کمال ہے اجتہاد کا کہ اب طاہرہ رشتۂ بعید رکھنے کے باوجود $\frac{2}{5}$ پا رہی ہے۔ گویا اب وہ یٰسین کی بہو نہیں، اس کا ایک بیٹا بن گئی ہے۔ اسی طرح لقمان زلیخا کی قائم مقامی کی وجہ سے بالکل ظٰہٰ کی بہن کا درجہ پا گیا۔ اور اگر لقمان بھی موجود نہ ہوتا تو یہی "رتبۂ بلند" یوسف کو ملتا، اور یوسف بھی مرگیا ہوتا تو یحییٰ اس کی جگہ لیتا۔ اسی طرح طاہرہ اگر زندہ نہ ہوتی تو اس کا مرتبہ مریم پاتی۔ خاندان ۱ کے زندہ بیٹے کے ہوتے ہوئے $\frac{3}{5}$ جائداد کا بالکل الگ دو خاندانوں میں جا پہنچنا، یہ شرعی قانون کا کرشمہ ہوگا یا بچوں کا کھیل!

مثال ۳۔ یتیم پوتے کو ایک تو دادا سے میراث دلوائی گئی۔ لیکن دادا مرحوم سے جو ترکہ اس کی دادی نے پایا ہو، دادی کی وفات پر پھر اس میں سے یتیم کو اپنے باپ کی قائم مقامی کے فارمولے کے تحت ایک حصہ اور دلوانا ہوگا۔ اور اگر اس کے کسی چچا کی اولاد ختم ہو گئی تو اس کے مرنے پر جہاں اُس کا زندہ بھائی ترکہ پائے گا وہاں اس یتیم کو بھی چچا کے مرحوم بھائی کا حق بطور قائم مقام کے دینا چاہیے۔ پھر اس کی ماں بھی مر گئی ہو تو بعد میں جب کبھی اُس کا نانا، یا نانی فوت ہو تو ماں کی قائم مقامی کی وجہ سے اسے پھر حصہ دینا ہوگا۔ پھر اگر اس کی خالہ یا پھوپھی (کلالہ ہونے کی صورت میں) فوت ہو تو اس کی طرف سے بھی اس کے ماں اور باپ کا حصہ زندہ ہو کر محسوب ہوگا! اسی طرح ترکہ کی تقسیم جب بھی عمل میں آئے گی تو مُردہ اعزہ بار بار اوپر سے نیچے کو بھی اور نیچے سے اوپر کو بھی، اور دونوں پہلوؤں میں بھی شمار ہوں گے اور ان کے حصے بار بار محسوب کر کے ان کے قائم مقاموں میں بانٹنے ہوں گے۔ انشاء اللہ ریاضی کی ہر پیچیدہ سے پیچیدہ کسر استعمال میں آئے گی اور یہاں تک کہ تقسیم اشیاء کا معاملہ اجزائے لایتجزیٰ تک جا پہنچے گا۔ اور چیزوں کے ایٹم گن گن کر بانٹے جائیں گے، (آخر یہ دَور بھی تو ایٹم کے کرشموں کا دَور ہے!) پھر تو تمام دنیا میں اس اجتہاد کے ڈنکے بج جائیں گے، اسلامی قانون کی بڑی قدر و قیمت ہو گی، اور ملّاؤں کی "حماقتوں" کی اصلاح کرنے والے "مسٹروں" کے دماغوں کو سونے میں تولا جائے گا۔

ایک اہم حدیث

لیکن ابھی ایک اور استدلال بھی ہے، بظاہر بڑا وزنی! بخاری کی ایک مضبوط روایت ہے کہ مشہور صحابی حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے سامنے کوفہ کی گورنری کے زمانے میں یہ دریافت طلب مسئلہ رکھا گیا کہ ایک شخص مر گیا ہے جس کی ایک لڑکی، ایک پوتی اور ایک بہن موجود ہیں۔ ان میں سے کس کو کتنا حصہ ترکہ میں سے ملے گا۔ آپ نے جواب دیا کہ لڑکی کو $\frac{1}{2}$، بہن کو $\frac{1}{2}$ دیا جائے، پوتی محروم ہے۔" لیکن سائل کو مشورہ دیا کہ وہ



قانون میراث کے ماہر خصوصی (SPECIALIST) حضرت ابن مسعودؓ سے بھی جاکر دریافت کرے۔ وہ حضرت ابن مسعودؓ کی خدمت میں پہنچا۔ آپ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کے فتوے کی تائید کرنے سے معذرت کی۔ پھر فرمایا کہ خود نبی صلعم نے اس مسئلہ کو یوں حل فرمایا کہ لڑکی (سلیمہ) کو ترکہ کا $\frac{1}{2}$، پوتی (جمیلہ) کو $\frac{1}{6}$ اور مابقی $\frac{1}{3}$ بہن (رابعہ) کو دیا جائے۔ سائل پلٹ کر پھر حضرت ابو موسیٰ اشعری کے سامنے حاضر ہوا اور حضرت ابن مسعودؓ کا فتویٰ ان کے سامنے رکھا۔ اس پر انہوں نے اپنا فتویٰ واپس لیتے ہوئے کہا کہ اس فاضل فن کے موجود ہوتے ہوئے مجھ سے دریافت کرنے کی ضرورت نہیں۔

واضح رہے کہ اس حدیث کی صحت پر کامل اتفاق ہے۔

کہا جا سکتا ہے اور ضرور کہا جانا چاہیے کہ جب بیٹی کی موجودگی میں پوتی کو میراث مل سکتی ہے تو ٹھیک اسی کے مطابق بیٹے کے ہوتے ہوئے پوتے کو بھی ملنی چاہیے۔

ہم مان لیں گے، لیکن پہلے تحقیق یہ کرنا ہے کہ یہ تقسیم کس فارمولے کے تحت ہے۔ اگر فارمولا وہی ہے جسے آپ بیٹے اور پوتے کے معاملے میں نافذ کرنا چاہتے ہیں تو پھر کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا۔ آیئے اب حدیثِ مذکورہ کی مثال پر آپ کا فارمولا چسپاں کر کے دیکھیں۔

سلیمہ کے ساتھ ہم نے انعام کا حصہ زندہ فرض کیا تو تقسیم یوں ہوئی:۔

سلیمہ (لڑکی) = $\frac{1}{3}$

انعام مرحوم (لڑکا) = $\frac{2}{3}$ (یہ حصہ زندہ رکھا گیا)

اب ہم انعام کا قائم مقام ڈھونڈنے نکلے تو ہمیں جمیلہ ملی۔ لہذا جمیلہ کو $\frac{2}{3}$ ملے گا۔ لیکن کیا یہ تعجب کا مقام نہیں کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری تو پوتی کو سرے سے محروم رکھ رہے تھے، اور پھر جس حدیث کے منصوص حکم نے حضرت ابو موسیٰ اشعری کے فتوے کو منسوخ کر دیا وہ بھی پوتی کو $\frac{1}{6}$ دیتی ہے، اور آپ کا جدید اجتہادی فارمولا اپنی چول نہ اُس شکل سے ملاتا ہے، نہ اِس شکل سے!

پھر کیا آپ حدیثِ صریح اور متفق علیہ کے مقابلے میں اپنے اجتہاد کا جھنڈا گاڑ کے کھڑے ہو جائیں گے اور جو قانون سازی آپ فرمائیں گے وہ اسلامی فقہ و قانون کی تعریف میں آئے گی۔ سوچئے، فارمولا وضع

کرتے ہیں، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس حدیث کے سمجھنے میں کہیں آپ سے غلطی تو نہیں ہو رہی؟ (ایک منکر حدیث یہاں آکر حدیث کو حجت ماننے سے انکار کرنے کے سوا اور کوئی راستہ نہیں رکھتا۔ وہ کہے گا کہ یہ روایات گروں کا نتیجۂ کاوش ہے، اسی لیے تو بات نہ اُدھر بنتی ہے، نہ اِدھر، لیکن یہاں ہم حجیتِ حدیث کی بحث چھیڑنے سے معذوری کا اظہار کرتے ہیں)۔

بنیادی غلطی لڑکی اور لڑکے کے معاملے کو ایک قرار دینے میں ہو رہی ہے۔ مثلاً جس طرح حدیث کی نظیر سے آپ نے استدلال کیا، کیا ویسا ہی استدلال یہ بھی نہیں کہ جب لڑکی اور پوتی کے ہوتے ہوئے بہن کو حصہ ملتا ہے تو لڑکے اور پوتے کے موجود ہوتے ہوئے بھی بہن (نیز بھائی) کو حصہ ملنا چاہیے لیکن جب تک قرآن اور حدیث اپنی اصلی شکل میں سامنے رہیں گے ایسا نہیں ہو سکتا۔ استدلال سرے سے غلط ہے۔

درحقیقت بیٹا عصبہ کی حیثیت رکھتا ہے اور ذوی الفروض سے بچا ہوا (یا ذوی الفروض نہ ہوں تو کل) مال لے جاتا ہے۔ پھر کوئی بیٹا نہ ہو تو پوتا اسی مرتبۂ عصوبت پر آجاتا ہے لیکن بیٹی عصبہ نہیں ہے، نہ پوتی اس کے نہ ہونے کی صورت میں پوتے کا درجۂ عصوبت حاصل کرتی ہے۔ بیٹی عصبہ ہوتی تو پوتی کا کوئی استحقاق نہ تھا، لیکن اسے صاحبۂ فرض ہونے کی حیثیت سے اکیلی ہونے کی صورت میں $\frac{1}{2}$ مال دے کر جب ہم باقی کو ٹھکانے لگانے چلے تو وہ چونکہ عصوبت نہ رکھنے کی وجہ سے پوتی کے لیے اپنا مفروضہ حصہ لینے کے بعد بیٹے کی طرح کلیتہً حاجب نہیں ہے۔ اس لیے پوتی کے لیے گنجائش نکل آتی ہے چنانچہ اسے بروئے حدیث $\frac{1}{6}$ دیا گیا اور اس طرح ترکہ کا جملہ $\frac{2}{3}$ ٹھکانے لگ گیا جو دو بیٹیوں کے حصے کے مساوی[1]

---

[1] پوتی کو یہاں بہ منزلۂ بیٹی کے لیا تو گیا ہے، مگر بالکل مساویانہ حیثیت میں نہیں، کیونکہ بلا واسطہ بیٹی ایک ہے اور اسی کا حصہ متعین ہے جو فرضیت رکھتا ہے۔ اس کا لحاظ ضروری تھا۔ مسئلہ کے حل میں خوبی یہ ہے کہ اس میں بیک وقت دو قاعدوں کو نافذ کر کے انہیں پورا کیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ ایک بیٹی کو $\frac{1}{2}$ ملے۔ دوسرے یہ کہ دو بیٹیوں کا $\frac{2}{3}$ ہوتا ہے۔ چنانچہ بیٹی کو ایک ہونے کی وجہ سے $\frac{1}{2}$ مل گیا اور پوتی کو $\frac{1}{6}$ دینے سے بیٹی اور پوتی $\frac{2}{3}$ میں جمع ہو گئیں۔ یہاں ہم مزید تفصیل نہیں دے سکتے۔

ہے۔ ماتقی کے لیے آنحضور صلعم کی طرف سے نص قطعی موجود ہے کہ "اجعلوا الاخوات مع البنات عصبۃ" یس بھائی نہ ہو تو بہن کو (واضح رہے کہ صرف بیٹیاں ہونے کی صورت میں) اس حدیث کے تحت عصبہ قرار دے کر ½ حصہ دے دیا جائیگا۔ یہی صورت تھی جسے حضرت ابن مسعودؓ نے اختیار فرمایا۔

اب خوب سمجھ لیجیے کہ یہ حدیث جسے آپ اپنے استدلال کے لیے استعمال کرنا چاہتے تھے، یہ قطعی طور پر آپ کے نظریے کی تردید کرتی ہے اور اس سے استدلال کرنے کا حق ہمیں پہنچتا ہے۔ یہ زندہ چچاؤں کے ہوتے ہوئے یتیم پوتے کے وارث نہ بن سکنے کے لیے اپنے اندر دلیل پنہاں رکھتی ہے۔ کیونکہ یہ کسی مردہ وارث کا حصہ زندہ رکھ کر اس کے قائم مقاموں کو پہنچانے والے نظریہ کی بالکل ضد ہے۔

مسئلہ زیر بحث میں بیٹی کی حیثیت فرضیت کے بخلاف زندہ بیٹے چونکہ عصبات ہوتے ہیں اور اقرب ترین، لہذا (ذوی الفروض کے بعد) وہ پورے کا پورا ترکہ لے جائیں گے اور ان کی عدم موجودگی میں ان سے پیچھے کی صفوں کے جو افراد عصوبت کے مقام پر آسکتے ہیں وہ ان کی زندگی میں کچھ نہ پائیں گے۔ چنانچہ اگر کسی شخص کے ۱۲ بیٹوں میں سے ۱۱ یتیم اولاد چھوڑ کر مر گئے ہوں اور صرف ایک ہی زندہ باقی ہو تو اس کا کل ترکہ عصوبت کے مرتبۂ اوّل کی وجہ سے ایک ہی بیٹے کو مل جائے گا۔ ابن الابن کے ابن ہونے کا اعتبار فقہاء نے وہاں استعمال کیا ہے جہاں مرتبۂ عصوبت پر کوئی ابن موجود نہ ہو۔ اس صورت میں تمام کے تمام پوتے عصوبت کے مساویانہ مرتبہ پر آجائیں گے، اور وہ نہ ہوں تو پڑپوتے وغیرہ!

صورت پنجم ـــــ یہ ہے کہ آنکھیں بند کر کے اسلامی فقہ و قانون کے فنی مسائل کو سمجھے بوجھے بغیر اور کلیات اور جزئیوں کا لحاظ کیے بغیر ایک حل قانون سازی کے اختیارات کے بل پر شریعت پر ٹھونس دیں۔ اس جاہلانہ صورت کا مقابلہ استدلال سے کرنا بیکار ہے۔ اس کا جواب صرف رائے عام کی قوت سے دیا جاسکتا ہے۔ یہ تو کھلم کھلا شریعت کا مقام حاصل کرنے کی اور شریعت کے قانون کو درہم برہم کرنے کی صورت ہے!

مسئلہ کا حل کیا ہے؟

مسئلہ کا حل قریبِ اولیٰ میں یتیم پوتے کی محرومی گذشتہ ۱۲ صدیوں میں بہرحال بارہا ایک واقعہ کی حیثیت

میں امت کے سامنے آئی ہوگی، لیکن کیا وجہ ہے کہ نہ اس مسئلے پر کوئی اضطراب پایا گیا ہے اور نہ کوئی مفصل اختلافی بحث ملتی ہے؟ اس کے دو وجوہ ہیں:-

(۱) مسلمانوں کی پوری امت میں ایک طرف شریعت کے بارے میں پورا پورا جذبۂ احترام[1] کارفرما رہا ہے، یعنی جس مسئلے میں انہوں نے دیکھا کہ شریعت یوں کہتی ہے تو پھر اس کے اندر بظاہر کسی ناخوشگوار پہلو کے موجود ہوتے ہوئے بھی انہوں نے سر تسلیم خم کر دیا ہے۔ دوسری طرف اُن میں سنّتِ نبوی کے شرعی حجت و سند ہونے پر ایمان کارفرما تھا اور کوئی گروہ ان کے اندر ایسا پنپ نہیں سکا جو سنّت پر حملہ آور ہونے کے لیے قانونِ شرعی میں کیڑے ڈالنے کی جسارت کر سکتا، کہ جس سے متاثر ہو کر وہ ذہنی انتشار میں پڑ جاتے۔ تیسری طرف قانونیات کے دائرے میں وہ صحابہ، تابعین، تبع تابعین اور ائمۂ فقہا اور اپنے وقت کے علمائے قانون کے علم و تحقیق پر اعتماد رکھتے تھے اور یہ طرزِ فکر ان میں کبھی نہیں پایا گیا کہ وہ سرمایۂ فقہ و قانون کو چند ملّاؤں کے تیر تکوں کا حاصل یا ایک عجمی سازش کا نتیجہ قرار دیں۔

یتیم پوتا اگر محروم رہ جاتا تھا تو مسلمانوں نے اس کے مسئلے کو سوسائٹی میں دوسرے بہت سے ورثہ نہ پانے والے یتامیٰ و ایامیٰ کے مسئلے کی سطح پر ہی رکھ کر حل کیا ہے۔ وہ اس طرح کی شاذ قابلِ رحم صورتوں کو دیکھ کر سنّتِ نبوی یا سرمایۂ فقہ و قانون کے بارے میں شبہ میں نہیں پڑے۔

گویا اپنے دین کا پورا شعور، سنّت پر ایمان، "اجماع" کا احترام اور قانونیات میں ماہرینِ فن کے علم و تحقیق پر اعتماد رکھنے کے لحاظ سے جب تک سوسائٹی تربیت یافتہ رہی، تو یہ مسئلہ اس طرح فتنہ کی صورت اختیار کر کے کبھی سامنے نہیں آیا۔ اور اب تربیت کا یہی خلا ہے جو مذہبی فتنہ گروں کو سنّت اور فقہ و قانون کے خلاف معرکہ آرائی تک کا موقع دے رہا ہے۔

(۲) اسلام کے معیاری دور میں، بلکہ بگاڑ شروع ہونے کے بعد تک بھی مسلم معاشرے میں یتیم پوتے کے مسئلے کے مناسب حل عملاً کارفرما رہے ہیں۔ یہ حل حسبِ ذیل تھے:-

---

[1] اس جذبہ کو منکرینِ حدیث نے "افیونِ زندگی" سے تشبیہ دی ہے

ایک یہ کہ اپنی ⅓ جائداد میں وصیت کا جو حق ہر شخص کو شریعت نے دیا ہے (اور جسے بعض علما واجب بھی ماننے والے ہیں) اُس کا مدعا جہاں یہ تھا کہ مرنے سے پہلے آدمی سوسائٹی کی اجتماعی ضروریات کے لیے کچھ وقف چھوڑ جائے، اور یہ تھا کہ وہ ایسے اقربا کے خاص احسانات یا خدمات کا صلہ دے سکے جو اس کے وارث نہیں ہیں، وہاں بدرجۂ اتم یہ بھی تھا کہ قانون کے رُو سے جو اقربا محروم رہ جاتے ہیں لیکن وہ سہارے اور مدد کے محتاج ہوں اُن کے لیے سروسامان کیا جاسکے۔ اور وہ صالح جذبات کارفرما تھے جو ان مقاصد کے لیے وصیت کرنے کے محرک ہوسکیں۔

دوسرے یہ کہ کوئی شخص جب اپنے ترکے سے بعض قریبی عزیزوں، خصوصاً یتیموں اور بیواؤں کی محرومی کا اندیشہ محسوس کرتا تھا تو وہ زندگی میں ہبہ کر کے اس اندیشے کا سدِباب کرلیتا تھا۔

تیسرے یہ کہ جب کسی شاذ صورت میں بے سہارا یتیم پوتے پوتیاں دادا کی میراث سے محروم رہ جاتے تھے تو ان کی کفالت و سرپرستی کی ذمہ داری اُن کے چچاؤں پر عاید ہوتی تھی۔ اس سلسلے میں یہ واضح کردینا مناسب ہوگا کہ حضرت عمرؓ نے چچاؤں کو یہ ذمہ داری اُٹھانے پر اپنے دورِ خلافت میں مجبور کیا ہے۔ افسوس ہے کہ اس وقت حوالہ مستحضر نہیں۔ یہ اس لیے بھی مناسب ہے کہ ہر یتیم پوتے کا دادا یا ہر یتیم بچے کا والد ضروری نہیں کہ میراث چھوڑ کر مرے! اکثر حالات میں یتیموں کی کفالت قریبی سرپرستوں پر لازم آئے گی۔

چوتھے یہ کہ یتیموں، بیواؤں اور عام بے سہارا لوگوں کے لیے ایک مستقل حل اسلامی بیت المال کا وجود تھا یعنی ہر بیکس بچے، بوڑھے یا عورت کی کفیل اور سرپرست اسلامی سوسائٹی اور اسلامی حکومت ہوتی تھی۔ اور وہ اپنے اجتماعی خزانے کے ذریعے اسے سنبھالتی تھی۔

اب آپ نہ تو مسلمانوں کی صحیح ذہنی تربیت ہی کا کوئی سامان کرتے ہیں، نہ سوسائٹی میں محروم رہنے والے اقربا کے لیے وصیت اور ہبہ کی ترغیب عام کرتے ہیں، نہ آپ یتیم پوتوں کے لیے چچاؤں کی کفالت بہم پہنچانے کی کوئی صورت پیدا کرتے ہیں، اور پھر نہ محرومین و معذورین کے لیے اجتماعی سہارا ہی بہم پہنچاتے ہیں۔ ان سارے خلاؤں کو جوں کا توں برقرار رکھ کر آپ پورا زور ایک ایسی صورت

سے مسئلہ حل کرنے پر صرف فرما رہے ہیں جس کے لیے اسلامی قانون میں کھپت کی گنجائش بغیر اس کے ڈھانچے کو توڑے پیدا نہیں کی جا سکتی ــــ اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے ایک خاص کیل یا پیچ کو کسی مشین میں نصب کرنے کے لیے پوری مشین کو چور چور کر کے مشین ہی ایک نئی بنا ڈالی جائے۔

قانون سازی کے ذریعے مسئلے کے حل کی مناسب صورتیں

ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ سوسائٹی کے موجودہ حالات کو مختلف پہلوؤں سے بدلنے میں وقت لگے گا، اور پیشِ نظر مسئلے میں ہمیں فوری قانونی حل مطلوب ہے۔ یہ قانونی حل چند ایسے طریقوں سے کیا جا سکتا ہے جو شرعی قانون کی مجموعی ساخت کو تباہ نہیں کرتے۔ بحالاتِ موجودہ ذیل کی صورتیں اختیار کی جا سکتی ہیں :-

(۱) ــــ یتیم پوتے کو دادا سے میراث دلوانے کے لیے ایک قانونی دروازہ قاعدۂ وصیت کے تحت کھولا جا سکتا ہے۔ اس کی نظیر مصر میں قائم ہو چکی ہے۔ حکومتِ مصر نے اس مسئلے میں انکارِ حدیث اور تخریبِ فقہ کا راستہ اختیار کرنے کے بجائے علماء سے استصواب کیا اور علماء نے بالاتفاق ایک صورت تجویز کر دی۔ اس صورت کی بناء وصیت کے وجوب کے نظریے پر رکھی گئی جو پہلے سے ہمارے ایک نہ ایک فقہی مکتبِ خیال کے مختارات میں شامل رہا ہے۔ مصری قانون یتیم پوتوں وغیرہ کے ہونے کی صورت میں دادا کے لیے وصیت کو لازم سمجھ کر اس کی موت پر اس کے ترکہ کی ۱/۳ کی حد تک (کم از کم اتنی مقدار جتنی یتیم پوتوں کے والد کو ملتی) کے لیے وصیت کو موجود قرار دیتا ہے ــــ اگرچہ دادا یہ وصیت نہ کر سکا ہو۔ نیز اگر اس نے کسی وصیت کے ذریعے اپنے یتیم پوتوں پوتیوں اور نواسوں نواسیوں وغیرہ کے علاوہ کسی اور رشتہ دار کو ترکہ کا حق دیا ہو تو یہ وصیت ۱/۳ ترکہ کے اس باقی کی حد تک پوری کی جاتی ہے جو یتیم پوتوں پوتیوں اور نواسوں نواسیوں وغیرہ کو مذکورۂ بالا مقدم تر قانونی وصیت کے مطابق اُن کا حق ادا کرنے کے بعد بچ رہے۔ (ملاحظہ ہو: "المواریث الاسلامیہ" مولفہ احمد کامل دفعہ ۷۶ صفحہ ۳۸-۱۳۷ مطبوعہ سنہ ۱۹۵۰ء)

یہ معاملہ ہزار قابلِ بحث و اختلاف ہو، مگر اسلامی نظامِ فقہ میں چونکہ اس کی نظر یاتی بنیاد موجود ہے، نیز اس سے کوئی قانونی کلیہ نہیں ٹوٹتا، اور یتیم پوتوں پوتیوں اور نواسوں نواسیوں کا وہی حصہ بھی

مل جاتا ہے جو کسی دوسری طرح دیا جائے تو کسی نہ کسی طرف سے شرعی قانون کے ڈھانچے کو بہر حال ضرر پہنچتا ہے۔

(۲) ـــــ لوگوں کے لیے اپنے ایسے عزیزوں کے حق میں جو ان کے ترکہ سے حصہ نہ پانے والے ہوں، ازندگی میں ہبہ کرنے کا جو دروازہ شریعت اسلامیہ نے کھول رکھا تھا اُس پر بھاری ٹیکسوں اور دوسری پابندیوں کے جو پہرے بٹھا دیئے گئے ہیں، اُن کو ہٹا دینے کے لیے ترمیمی قانون سازی کی ضرورت ہے۔ وصیت سے بھی زیادہ بہتر شکل یہ ہے کہ دادا یا نانا اپنے یتیم پوتوں یا نواسوں کے لیے اپنی زندگی میں معقول بندوبست کر کے رخصت ہو۔

(۳) ـــــ بروئے قانون ہر یتیم پوتے یا نواسے ـــــ خصوصاً جو محروم الارث بھی ہو، یا جس کا دادا یا نانا کوئی جائداد رکھتا ہی نہ ہو ـــــ کی کفالت و سرپرستی کا بار چچاؤں یا ماموؤں پر ڈالا جانا چاہیے۔ اسی طرح دوسرے تمام تیامیٰ و ایامیٰ کے بارے میں اُن کے اقربا کی ذمہ داریاں کسی نہ کسی حد تک قانوناً طے کی جا سکتی ہیں۔ ایسا قانونی اقدام حضرت عمرؓ کی قائم کردہ نظیر پر مبنی ہوگا۔

(۴) ـــــ مذکورۂ بالا تدابیر میں سے ایک یا چند کے اختیار کرنے کے ساتھ بالکل متوازی طور پر جو چوتھی صورتِ اصلاح پیدا کی جانی چاہیے وہ یہ ہے کہ ملک کے تمام تیامیٰ، ایامیٰ اور معذوروں کے لیے حکومت کی طرف سے قانوناً کفالت کی ضمانت بہم پہنچائی جائے۔ اس کام کے لیے حاجت مندوں اور معذوروں کی لسٹیں بنا کر بجٹ میں باقاعدہ مد رکھی جائے۔ اور اگر سردست اس ذمہ داری کو حکومت پوری وسعت کے ساتھ نہ سہار سکے تو (اقبال چیمہ صاحب جیسے مجسمہ ہائے رحم و شفقت) ذرا ہمت سے کام لیں تو) کم سے کم محروم الارث رہ جانے والے یتیم پوتوں اور نواسوں اور بھتیجوں وغیرہ کے لیے (جو صوبے بھر میں بہت تھوڑی تعداد رکھتے ہوں گے) سرکاری خزانے سے وظیفۂ کفالت (مع تعلیم و معالجہ کی سہولتوں کے) کا انتظام کر دیا جائے۔ اس معاملے میں صریح احادیث اور قطعی طور پر ثابت شدہ سنتِ نبویؐ دال ہے۔ آپؐ نے قرض چھوڑ کر مرنے والے، اور یتیم اور بیوائیں چھوڑ کر رخصت ہونے والے مسلمانوں کے بارے میں ساری ذمہ داری بحیثیت اسلامی ریاست کے کارپرداز

(HEAD) کے اپنے سر لی تھی۔ یہ ذمّہ داری اب ہر اس مسلم حکومت پر عاید ہوتی ہے جو نبی صلعم کے دیئے ہوئے نظام کو چلائے۔

جس شریعت کے قانون کے زیرِ اثر کچھ یتیم محروم رہتے تھے اُس نے اُن یتیموں کے لیے انتظامات بھی کیے تھے۔ لیکن اُن انتظامات کو عمل میں لانے کی ذمّہ داری تو ہماری حکومت کے کارپرداز سر لیں نہیں، اور پھر محرومی کے مسئلے پر ملاؤں کو کوسیں اور شریعت کے قانونی نظام کو درہم برہم کرنے پر اتر آئیں تو یہ دھاندلی معقولیت سے بہر حال کوسوں دُور ہے۔

ہم مذکورۂ بالا تدابیر کو پیش کر کے پوچھتے ہیں کہ کیا ان سے مسئلہ معقول طریق سے حل ہوتا ہے یا نہیں؟ پس اگر مدعا اس خاص مسئلے کا حل کرنا ہو، تو راستہ صاف ہے۔ لیکن اس مسئلے کی آڑ میں اگر نیت کچھ اور ہو تو اس "کچھ اور" کو الگ زیرِ بحث لایا جا سکتا ہے۔

اقبال چیمہ صاحب سے خصوصی گذارش

اوپر کے صفحات میں جو دلائل شرعی قانونِ وراثت کے بارے میں پیش کیے گئے ہیں، اگر آپ کو اس قانون کی بنیادوں اور مآخذ میں کوئی اختلاف نہ ہو تو نوعیتِ مسئلہ کو سمجھنے میں ضروری حد تک یہ مدد دے سکیں گے۔ اِن کے مطالعہ سے آپ کو یہ بھی اندازہ ہو جائے گا کہ یہ قانون ایسا لامحدود میدانِ تگ و تاز فراہم نہیں کرتا کہ پروپگنڈے اور ووٹوں کی تعداد سے جو شے بھی کسی اسمبلی میں پاس کر ڈالی جائے وہ آپ سے آپ "قانونِ شرعی" قرار پائے۔ خدا اور اس کے رسول کے صریح احکام اور ان احکام کے واضح اشارات و دلالات (جن پر اجماع بھی ہے) کے مقابلے میں ان اسمبلیوں کا یہ اختیار سرے سے قابلِ تسلیم نہیں ہے کہ وہ مجرّد اکثریت کے بل پر جو چاہیں فیصلہ کر ڈالیں۔ ان کو بہر حال کتاب و سنّت اور اجماع کے حدود میں رہ کر کام کرنا ہو گا۔ لیکن اِن حدود کو اگر یہ توڑنے پر تُل جائیں اور شرعی مسائل میں اپنے آزادانہ فیصلے نافذ کریں تو اُس سے بہتر یہ ہے کہ قانونِ شریعت کو کھلم کھلا چھوڑ کر جس دوسری شریعت پر دل ٹھکے، اُسے اختیار کر لیں، یا جو نئی شریعت چاہیں بنائیں۔ ایسے آزادانہ فیصلوں سے قانونِ شریعت وجود نہیں پاتا۔

آپ کے ترمیمی مسودۂ قانون میں دو بنیادی غلطیاں ہیں :-

ایک یہ کہ شریعت اسلامیہ کے قانونِ میراث میں جدّی اور خود پیدا کردہ جائداد و املاک کی تمیز کا کوئی نشان نہیں ملتا، حالانکہ آپ دونوں میں فرق کر رہے ہیں۔ قرآن، حدیث، اجماع تینوں اس کے خلاف ہیں۔

دوسرے یہ کہ آپ کے الفاظ "... گویا کہ متذکرہ اشخاص آخری مالک کی وفات کے فوراً ہی بعد فوت ہوئے" میں جس مفروضہ کو واقعہ بنا کر قانون پر اثر انداز کیا گیا ہے، یعنی آخری مالک کی وفات سے قبل فوت ہونے والوں کا حق اس کے ترکہ میں قائم کیا گیا ہے، اس مفروضہ کو قرآن، حدیث یا اجماع تو کجا، کسی تیسرے درجے کی عدالتی نظیر یا کسی مفتی کے شخصی فتویٰ تک میں آج تک اس ڈھنگ سے استعمال نہیں کیا گیا۔ یا یوں کہنا چاہیے کہ کسی مورث کی زندگی میں کسی ممکن وارث کا حق وراثت اس کے املاک پر عائد نہیں ہوتا، اور نہ کسی متوفی کے ترکہ میں اُس سے قبل مر جانے والے کسی ممکن وارث کا حصّہ زندہ شمار کیا جاتا ہے۔ اس فارمولے کو آپ نے ہندو رواجی قانون سے لیا ہو، یا فرانسیسی قانونِ وراثت سے اخذ کیا ہو، ہمارے نظام قانون کے لیے بہرحال بالکل اجنبی چیز ہے، جیسا کہ اوپر ہم واضح کر چکے ہیں۔

یہ غلطیاں اگر آپ محض اپنے دیہی علاقے کے ووٹروں (یا صوبے کے عوام) کو خوش کرنے کے لیے کر رہے ہیں تو قطع نظر اس سے کہ خدا و رسول کی رضا کو قربان کر کے ووٹروں کو خوش کرنا شرک کی ایک بدترین صورت ہے، ہم یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ آپ کی ترمیم کے دُور رس اثرات یتیم پوتے کے علاوہ جب نواسوں نواسیوں اور بھتیجوں بھتیجیوں اور بھانجوں بھانجیوں، دامادوں اور بہوؤں کو بیٹوں کی موجودگی میں وارث بنائیں گے تو اُس وقت آپ کے ووٹر سر پیٹ لیں گے۔ بعید نہیں کہ یہ قدم آگے چل کر آپ کو واپس لینا پڑے۔

آخر میں ہم یہ بھی کہنا ضروری سمجھتے ہیں کہ چیمہ صاحب ہوں، یا کوئی اور بزرگ، انہیں مسلمانوں کی اکثریت کے نظامِ فقہ و قانون سے ذاتی طور پر کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو، اور وہ منکرین حدیث بلکہ سرے سے

منکرینِ دین کے نظریات پر ایمان کیوں نہ لے آئیں، قانون سازی کے اختیارات کو استعمال کرتے وقت ان کو یہ سوچنا چاہیے کہ یہ اختیارات ان کے پاس جس قوم کی طرف سے ایک مقدس امانت بناکر سونپے گئے ہیں اُس کا مسلّمہ نظامِ فقہ و قانون آپ کے پسندیدہ نظریے اور آپ کی مجوزہ ترمیم کے حق میں نہیں ہے۔ اب اگر اسمبلی میں شریعت پر اعتماد نہ رکھنے والے یا اس کو نہ جاننے والے لوگ محض اپنی اتفاقی اکثریت کے زور سے قوم پر منکرینِ حدیث کے نظریہ و مسلک کو منڈھ دیں تو یہ ظلم ہوگا، اور اس کے خلاف لازماً احتجاج کیا جائے گا۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ جس نئے تصوّرِ شریعت کو آپ پسند کرتے ہوں، پہلے اُس پر رائے عام تیار کریں اور اسی کے نام پر منتخب ہوں، پھر آپ کو حق ہوگا کہ من مانی شریعت وضع کریں۔

بہتر یہ ہو کہ قانونِ شریعت کو آپ حضرات سیاسی مقاصد کی بساط کا داؤں نہ بنائیں۔ معقول طریقہ یہ ہے کہ اسلامی قانون کے ماہرین (جو مختلف مدرسہ ہائے فکر سے تعلق رکھتے ہوں) کی ایک مجلس منظم کرکے آپ اس قسم کے مسائل کو اس مجلس کے سامنے فکر و تحقیق کے لیے پیش کرنے کا راستہ نکالیں، تاکہ بات بات پر بے جا ذہنی کشمکش اور نظریاتی تصادم پیدا نہ ہو۔

نظامِ اسلامی اور اطاعتِ رسولؐ

— احدیث کا مقامِ نظامِ شریعت میں —

(نعیم صدیقی)

(۵)

رسالت کی مزید اہم ذمہ داریاں | دعوتِ حق کو نہ ماننے والوں کے لیے رسولؐ کی ذمہ داری اگر ابلاغ پر ختم ہو جاتی ہے تو ماننے والوں کے معاملے میں گوناگوں ذمہ داریاں اس کے اوپر عاید ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے تبیینِ کتاب نہایت درجہ اہم مرکزی ذمہ داری ہے لیکن محض تبیینِ کتاب پر اُس کا کام ختم نہیں ہوتا، بلکہ جوں جوں کتاب کا منشا وہ واضح کرتا جاتا ہے تو اس سے جہاں مومنین کے لیے فرائض اور ذمہ داریاں نمودار ہوتی ہیں۔ خود رسولؐ کے لیے بھی فرائض اور ذمہ داریوں کا ایک سلسلہ چل نکلتا ہے۔ ان میں سے ہم چند نمایاں چیزوں کا تذکرہ کرتے ہیں:-

تنظیمِ جماعت

اسلام ایک اجتماعی دین ہے۔ یہ محض افراد کی اصلاح نہیں کرتا، اصلاح پذیر افراد کو جوڑ کر ایک صالح تنظیم بھی پیدا کرتا ہے۔ یہ اپنی عین فطرت کے تقاضے سے جماعتی زندگی چاہتا ہے۔ جب کبھی بھی کوئی رسول یا نبی آیا ہے اور اس نے دعوتِ حق دی ہے تو یہ لازم رہا ہے کہ وہ ایمان لانے والوں کو اپنے گرد سمیٹے اور ایک رشتۂ اخوت میں اُن کو پروئے، وہ ذروں کو جوڑ کر ایک نئی دنیا تعمیر کرے اور قطروں کو ملا کر ایک سیلِ بے پایاں بنائے۔ بلکہ مطالبۂ "اطیعون" کا اصل مفہوم ہی یہ ہے کہ خدا کے مامور کردہ داعیِ حق کو اہلِ ایمان اپنا لیڈر تسلیم کریں اور اپنی ساری قوتیں اُس کے اختیار (DISPOSAL) پر چھوڑ دیں۔ وہ اپنے آپ کو اس طرح رسول کے حوالے کر دیں جس طرح

تودۂ گِل کسی کُلگر کے ہاتھ میں ہوتا ہے کہ وہ اسے چاک پر رکھ کر اپنے تخلیقی آرٹ کے سانچے میں ڈھالتا جاتا ہے اور کچھ مطلوبہ اشکال دے کر وہی تودۂ گِل چاک سے اُترتا ہے تو کچھ کا کچھ بن چکا ہوتا ہے۔ اس میں ایک ایسی مقصدیت وافادیت آجاتی ہے جو پہلے نہ تھی۔ اس تودۂ گِل کے ذروں میں پہلے کوئی مقصدی جوڑ نہ تھا، لیکن اب مقصدیت نے جب اسے کچھ اشکال دے دیں تو اب ہر ذرہ دوسروں کے ساتھ مل کر مقصدیت کو پورا کرنے والا بن گیا اور ہر ذرّے میں ایک نئی قدر و قیمت آگئی۔ بلکہ ان ذرّوں سے جو مختلف پیکر تیار ہوئے تو وہ انفرادیت رکھنے کے باوجود مقصدیت کے تحت باہم دگر ہم آہنگ ہوگئے۔ مثلاً ایک گھڑا، ایک چینی، ایک پیالہ، اگرچہ اپنے اپنے وجود، اپنی اپنی اشکال، اپنے اپنے سائز اور اپنے اپنے ڈیزائن کے لحاظ سے بالکل جدا جدا ہیں لیکن وہ سب ایک ہی مدعا سے وابستہ ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ اسی طرح رسول کا بنیادی فرض ہے کہ وہ افراد کو اپنے چاک پر رکھ کر مقصدیت کے مطابق ایک خاص فکری و کرداری ہیئت دے اور ان سب کو ایک ہی مدعا کے لیے باہم دگر ہم آہنگ کر دے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو (گزشتہ تمام انبیاء کی طرح) اس لیے نہیں بھیجا گیا تھا کہ آپ کچھ وعظ گوئی کرکے اور کچھ عقیدوں کی توضیح کرکے لوگوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیں بلکہ آپ کو مامور اس پر کیا گیا تھا کہ آپ اپنی پیش کردہ فکر کا وسیع سے وسیع پیمانے پر اجتماعی مظاہرہ کرکے میدان سے ہٹیں۔ یہ چیز تنظیم جماعت کا مطالبہ کرتی تھی۔ اور جماعت کی تنظیم آپ نے اوّل روز سے فرمائی جماعتی تنظیم کا آغاز مکہ ہی میں ہوگیا تھا۔ اس کے پہلے رکن (اول المومنین) خود آنحضور صلعم تھے۔ پھر جو حضرات سب سے پہلے آپ پر ایمان لائے —— حضرت ابوبکر صدیقؓ حضرت علیؓ، حضرت خدیجہؓ، حضرت زیدؓ —— سب کے سب آپ کے واسطے سے خدا پر ایمان لائے۔ ان میں سے ہر ایک نے آپ کے روبرو وہ عہد استوار کیا جس سے آدمی ایمان و اسلام کے دائرے میں داخل ہوتا ہے۔ اور یہی صورت بعد میں تسلسل سے قائم رہی۔ خدا اور خدا کے دین پر اس طرح کے انفرادی اور آزادانہ ایمان لانے کی کوئی نظیر نہیں ملتی کہ اپنی اپنی جگہ بیٹھے ہوئے کچھ لوگوں نے خدا کو خدا مان لیا ہو، اپنی اصلاح کسی نقشے پر

خود ہی شروع کر دی ہو، اور اپنے لیے کام کرنے کا کوئی پروگرام خود ہی بنا لیا ہو۔ جو بھی ایمان لایا اُس نے آنحضور صلعم کو اپنا لیڈر اور مطاع مان کر خود آپؐ ہی سے ایمان لانے کے تقاضے معلوم کیے، آپ ہی سے خدا کی عبادت کا طریقہ دریافت کیا، آپؐ ہی سے اصلاح و تعمیر کا نقشہ مانگا، آپ ہی سے پروگرام لیا، آپؐ ہی کے سامنے مشکلات رکھیں، آپؐ ہی سے ہدایات اور مشورے لیے اور آپؐ ہی کے تحت ایک کڑے ڈسپلن کی پابندی اختیار کر لی۔

چنانچہ مکہ کی سرزمین سے جو نئی انقلابی پارٹی اپنی کونپل نکال رہی تھی، اس کے کوائف حسب ذیل تھے:

(۱) نظریۂ اساسی (PARTY CREED) توحید تھی، یعنی خدا کو لاشریک ماننا اور اس معنی میں لاشریک ماننا کہ سوائے اس کے نہ کوئی پوجا کرانے کا مستحق ہے نہ اطاعت کرانے کا!

(۲) اس کا نظامِ تربیت نماز پر مشتمل تھا۔

(۳) اس کا دعوتی پروگرام زیادہ تر خاموش انفرادی دعوت پر مشتمل تھا۔

(۴) اس کا سوشل پروگرام غریبوں اور بیکسوں کی دستگیری اور مظلوموں کی حمایت تھا۔

(۵) اس کی قیادت خدا کی طرف سے مامور شدہ کامل اور معصوم لیڈر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ میں تھی۔

یہی ننھی سی جماعت (PARTY) تھی جس کے نظامِ تربیت، جس کے دعوتی اور سوشل پروگرام میں آہستہ آہستہ وسعت آتی گئی اور ایک دن دنیا نے دیکھا کہ یہ ایک نئی قسم کے اسٹیٹ کے مرتبے تک جا پہنچی ہے۔

قرآن کا مطالبہ اہلِ ایمان سے "اعتصام بحبل اللہ" کا ہے یعنی خدا کے دین کی رسّی کو ۔جس کا ایک سرا آنحضور صلعم کے ہاتھ میں تھما یا گیا تھا ـــــ تھام کر وہ ایک منظم طاقت بنیں، وہ بھائی بھائی ہوں، وہ "بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ" کی شان پیدا کریں، وہ تفرقہ سے پرہیز کریں اور آخری مطلوب ان کے سامنے ایک ایسی "بنیانِ مرصوص" میں ڈھل جانے کا رکھا گیا جس کے ساتھ ٹکرانے والی ہر طاقت پاش پاش ہو کے رہ جائے۔ اسی مقصد کے لیے عبادات کا نظام بھی اجتماعی رکھا گیا اور

تاکید کی گئی کہ واركعو مع الراكعين تنظیم جماعت ہی وہ اہم مطلوب تھا جس کے لیے آنحضور صلعم کو تاکید کی گئی کہ واخفض جناحك للمومنين - یعنی آپ اہلِ ایمان کے لیے اپنے بازوؤں کو ٹھیک اس طرح شفقت سے جھکا دیں جس طرح مرغی اپنے چوزوں کو اپنے سایۂ حفاظت میں لینے کے لیے ان کو اپنے پروں میں لے لیتی ہے - اور پھر کمزور اہلِ ایمان کا تذکرہ کرتے ہوئے بطورِ تحسین اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ فبما رحمة من ربك لنت لهم (یہ جو کچھ ہے اللہ تعالیٰ کی ایک دین ہے کہ آپ ان کے لیے نرم خو ہوئے) ورنہ بصورت دیگر آپؐ اگر درشت مزاج اور غصہ ور ہوتے تو یہ لوگ آپ کے آس پاس سے چھٹ گئے ہوتے یعنی اہلِ ایمان کا رسول اللہ کے آس پاس سے چھٹ جانا اور فرد فرد ہو کر منتشر ہو جانا ایک نامطلوب حالت تھی جس کے بارے میں متنبہ کر دیا گیا، اور برعکس اس کے مطلوب حالت یہ تھی کہ وہ رسولؐ اللہ کے گرد مجتمع رہیں۔

اسکیم چونکہ دنیا بھر کی اخلاقی اصلاح و تعمیر کے لیے میدان میں ایک "امت وسط" کو لانے کی تھی، نقشہ چونکہ حزب الشیطان کے بالمقابل ایک حزب اللہ کو کھڑا کرنے کا تھا، اس لیے ناگزیر تھا کہ اول قدم ہی سے تنظیم کا اہتمام کیا جاتا۔ تنظیم کی مہم کا انچارج اپنے دور میں خود رسولؐ ہی ہوتا ہے، اس کے ہوتے ہوئے کوئی دوسرا نہیں ہوتا - وہی مومنوں میں اعتصام بحبل اللہ پیدا کرتا ہے، وہی ان کو اخوت کے رشتے میں پروتا ہے، وہی ان میں باہمی ولا پیدا کرتا ہے، وہی ان کو حزب اللہ بناتا ہے، وہی ان کو امت وسط بنانے کا اہتمام کرتا ہے، وہی ان کے لیے اجتماعی عبادات کا نظم چلاتا ہے، وہی ان کو پروں تلے سمیٹتا ہے، وہی ان کو اپنے آس پاس جمع کر کے منتشر ہونے اور تفرقہ میں پڑنے سے بچاتا ہے اور وہی قیادت کی باگ ڈور تھام کر ان کو ایک بنیان مرصوص کے معیار تک لاتا ہے۔ حتیٰ کہ خدا کا دین اور رسولؐ کی دی ہوئی فکر جماعتی زندگی کے ذریعے اپنی اجتماعی شان کا پورا پورا مظاہرہ کرنے کے قابل ہو جاتی ہے۔

لفظ "امت" ایک تنظیمی ہیئت کو پیش کرتا ہے - اسی طرح لفظ رفیق (شیعہ، صحابی، حواری) کا استعمال مختلف رسولوں اور انبیاء پر ایمان لانے والوں کے لیے قرآن میں جس طرح کیا گیا ہے وہ

ایک تنظیمی رابطہ کو بیان کرتا ہے۔ "آل" کا لفظ بھی مجازاً انبیاء کی امتوں کی داخلی وابستگی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

یہ ناقابلِ تصور ہے کہ کوئی نبی آئے اور وہ مومنین کی جماعت بندی نہ کرے اور ان کو ایک نظام میں منظم کرنے کا اہتمام نہ کرے۔ چنانچہ خود آنحضورؐ کی پیدا کردہ تنظیم کے لیے "الجماعۃ" (THE PARTY) کی اصطلاح حدیث اور فقہ کے لٹریچر میں بڑی کثرت سے استعمال ہوئی ہے۔

جماعت بندی کا یہ عظیم الشان کام جب کوئی رسول کرتا ہے تو خدا کے حکم سے آزاد ہو کر محض بطورِ خود ایک کارِ زائد کے طور پر نہیں کرتا، بلکہ بہ حیثیت مامور کے کرتا ہے۔ یہ کام اسی طرح اس کی ذمہ داریوں میں داخل ہے جس طرح بلاغ کا ابتدائی کام اس کی ذمہ داریوں میں داخل ہے۔ وہ جماعت بندی کے اس کام میں بھی جن جن اصولوں اور طریقوں کو عمل میں لاتا ہے اور جو جو تلقین وہ کرتا ہے وہ سب خود دین کا ایک حصہ قرار پاتا ہے۔

تحریک

قرآن کے بھیجنے والے نے رسول اللہ پر جس جماعت کی تنظیم کا بار ڈالا تھا وہ کوئی معمولی قسم کی غیر سیاسی انجمن نہ تھی، وہ کوئی کلچرل ادارہ نہ تھا، وہ کوئی مذہبی گروہ بندی نہ تھی، بلکہ وہ نظامِ زندگی کو بدلنے کا پروگرام لے کر اٹھنے والی اصولی پارٹی (IDEALOGICAL PARTY) تھی۔ اس پارٹی کو رسول ﷺ جس ذمہ داری کی سرانجام دہی کے لیے منظم کیا تھا وہ ان آیات میں وضاحت سے بیان کر دی گئی ہے:-

هُوَ الَّذِیْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰی	وہی (اللہ) ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور
وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهٗ عَلَى الدِّیْنِ كُلِّهٖ	دینِ حق دے کر اس لیے بھیجا ہے کہ وہ اُس کو ہر دوسرے دین کے مقابلے میں غالب کر دے۔

یعنی رسول اللہ دین کو صرف بیان PREACH کر دینے ہی پر مامور نہ تھے بلکہ اسے نظامِ زندگی کی حیثیت سے بااقتدار بنا دینے کا فریضہ بھی آپؐ کے کندھوں پر ڈالا گیا تھا۔ آپؐ کچھ

اصولوں کو نری نظری (ACADEMIC) بحثوں کے لیے لے کے تشریف نہیں لائے تھے بلکہ معاشرے میں ان کو عملاً نافذ کرنا بھی آپ کے ذمے تھا۔ آپ کی سرگرمیاں کچھ عقیدوں کو محض نہاں خانۂ دماغ کی زینت بنا دینے تک محدود نہیں بلکہ ان عقیدوں کو ایک ریاست کی بنیاد بنا دکھانے کا مطالبہ بھی آپ سے تھا۔ آپ کا منصب نجی زندگی کے لیے چند اخلاقی نصیحتیں کرنے تک محدود نہیں تھا، بلکہ معاملہ ایک نظامِ سیاست وتمدن کو برپا کرنے کا درپیش تھا۔

مطلوب محض ایک دین کو مان لینا اور اس پر کاربند ہو جانا نہیں ہے، بلکہ تقاضا یہاں "اقیموا الدین" کا ہے۔ مہم درپیش صرف خدا کی کتاب کو پڑھنے اور اس سے فائدہ اُٹھانے کی نہیں ہے، بلکہ "اقامتِ کتاب" کی ہے۔ سوال حدود کو مان لینے اور ان کی پابندی اختیار کر لینے تک کا نہیں، بلکہ اقامتِ حدود" کا ہے۔ رسل وانبیا کا فریضہ لوگوں کو تعلیم قسط دینے ہی کا نہیں، بلکہ "لیقوم الناس بالقسط" (لوگ کاربند ہو جائیں نظامِ قسط پر) کی حالت پیدا کر دینا ہے۔

پس رسولوں اور انبیا کے لیے لازم ہو جاتا ہے کہ وہ ایک اجتماعی قوت پیدا کر کے معاشرہ کے نظام کی مکمل تبدیلی کے لیے ایک انقلابی تحریک چلائیں۔ خیالات کو خیالات سے، نظریات کو نظریات سے، مقاصد کو مقاصد سے ٹکرا دیں۔ حق اور باطل کے درمیان سوسائٹی نے جو سمجھوتے قائم کر رکھے ہوں اور غلط اور صحیح کے اجزا میں جو جوڑ لگا دیئے ہوں ان کو توڑ کر اضداد میں کھلا کھلا تصادم پیدا کر دیں۔ خبیث اور طیب چھٹ کر الگ ہو جائیں، کھوٹے اور کھرے میں علیحدگی ہو جائے، فساد اور صلاح میں منافات عملاً پیدا ہو جائے، یقذف اللہ الحق علی الباطل (اللہ حق کو باطل سے ٹکرا دیتا ہے) کا سماں سامنے ہو اور نتیجہ یہ نکلے کہ "واما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض"۔ یعنی وہی اصول ونظام زمین پر قائم رہ جائے جو انسانیت کے لیے موجبِ فلاح ہو۔

ایک سوسائٹی جن غلط چیزوں پر کاربند ہو، ان کو صرف اپنے لیے ناپسند کرنے یا خود اختیار نہ کرنے تک کا قصہ ہوتا تو بات اور تھی، مگر یہاں تو سوسائٹی کی مضبوط اور قرنوں سے جمی ہوئی طاقت کے روبرو ہو کر غلط کو غلط کہنے، اس کے مقابلے میں زورِ استدلال اور زورِ اخلاص اور صبر واستقامت کے ساتھ حق

کو ملیا میٹ کر دینے کا پروگرام تھا، اتنا ہی نہیں، بلکہ غلط کو ڈھا کر ملیا میٹ کر دینے اور صحیح کو اس کی جگہ با اقتدار بنا دینے کا پروگرام تھا۔ ایک ماحول کے ماحول کو جو حرم کی طرح مقدس بنا دیا گیا تھا، توڑنا بھی پیشِ نظر تھا، اور اس کی جگہ ایک نئے ماحول کو استوار کر دینا بھی مطلوب تھا پس ناگزیر تھا کہ رسولؐ اپنی جماعت کے ذریعے ایک ہمہ گیر تحریک چلائے۔

تحریک کا لازمی تقاضا حاضر و موجود پر تنقید اور اس کے ہر ہر باطل جزو کے خلاف ذہنی جنگ ہے۔ اس کے نتیجے میں آزمائش (PERSECUTION) ناگزیر ہے۔ آزمائش کا سامنا کرتے ہوئے مقصد کی طرف بڑھنا بغیر اس کے ممکن نہیں ہوتا کہ لوگوں میں اپنے اصول اور نصب العین سے وابستگی، اپنے دین پر ایمان، اور آپس میں اجتماعیت کا احساس اور جذبۂ ایثار زیادہ سے زیادہ کارفرما ہو۔ چنانچہ رسولؐ ان لوازمِ تحریک کا اہتمام کرنے کا ذمہ دار تھا۔ اس کا منصبِ قیادت قدم قدم پر اس کے لیے نئے مسائل پیدا کرتا تھا اور وہ ان مسائل کو اپنے نظریے کے دیے ہوئے اصولوں سے حل کرتا تھا۔ تحریک کی باقاعدہ پوری جنگی اسکیم (STRATEGY) ہوتی ہے اور رسولؐ مامور تھا اس پر کہ اس اسکیم کو ہدایتِ الٰہی کے تحت روبعمل لائے۔

تحریکیت کا یہی پہلو تھا جس نے ہر دور میں ایمان لانے والوں کے لیے لازم کر دیا کہ وہ خدا کے رسولوں اور انبیاء پر ایمان ہی نہ لائیں اور پیروی ہی نہ کریں بلکہ ان کی حمایت بھی کریں۔ جیسے کہ بنی اسرائیل کے میثاق کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "انی معکم لئن . . . . وآمنتم برسلی وعزرتموھم" (میں تمہارے ساتھ ہوں گا، بشرطیکہ . . . . اور تم ایمان لاتے رہے میرے بھیجے ہوئے رسولوں پر اور ان کی حمایت کرتے رہے) یہاں رسولوں کے لیے صرف ایمان لانے ہی کا نہیں، بلکہ ان کی امداد اور حمایت کرنے کا مطالبہ بڑی صراحت سے کیا گیا ہے۔ حمایت اور امداد کاہے میں؟ اسی تحریکی جدوجہد میں جو وہ کسی نظامِ کفر و فسق کے خلاف کریں۔

خود آنحضور صلعم کے لیے یہی مطالبہ صاف لفظوں میں سامنے آتا ہے:۔

الذین یتبعون الرسول النبی الامی (وہ لوگ جو پیروی کرتے ہیں امی رسول نبی کی . . .

.... فالذین اٰمنوا بہ وعزروہ و نصروہ .... الخ

تو جو لوگ اُس پر ایمان لائے، جنہوں نے اس کا ساتھ دیا اور جنہوں نے اس کی مدد کی ....

یہ ساتھ دینے اور مدد کرنے کا مطالبہ اسی تحریک کے کام کے لیے ہے کہ جس میں اجتماعی قوت کے تعاون کی ضرورت ہوتی ہے، یعنی دماغی، جسمانی، مالی اور دوسری مختلف قوتوں سے ایک قیادت کے تحت سمٹ کر جدوجہد کریں۔ اسی کام کے لیے حضرت عیسیٰؑ نے پکارا تھا کہ "من انصاری الی اللہ؟" اور جواب میں حواریوں نے کہا تھا کہ "نحن انصار اللہ"۔ پھر یہی پکار دوبارہ قرآن کی طرف سے بلند کی گئی۔ یاایھا الذین اٰمنوا کونوا انصار اللہ (اے ایمان والو! اللہ کے مددگار بنو!)۔

اور یہاں بھی وہ تحریکی جدوجہد ہے جو ایک طرف اللہ اور رسول کی رضا کو رکھ کر اور دوسری طرف دنیوی مفاد کو آراستہ کر کے آزمائش میں ڈالتی ہے اور پھر چیلنج کرتی ہے کہ:۔

اِنْ كَانَ اٰبَآؤُكُمْ وَاَبْنَآؤُكُمْ وَاِخْوَانُكُمْ وَاَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيْرَتُكُمْ وَاَمْوَالُ ِۨاقْتَرَفْتُمُوْهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ اَحَبَّ اِلَيْكُمْ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَجِهَادٍ فِيْ سَبِيْلِهٖ فَتَرَبَّصُوْا حَتّٰى يَاْتِيَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ۔ (التوبہ۔ ۳)

اگر تمہارے باپ اور بیٹے اور بھائی اور جوڑے اور کنبے قبیلے کے لوگ اور اموال جن کو تم سینت سینت کر رکھتے ہو، اور کاروبار جس میں گھاٹا پڑنے سے ڈرتے ہو، اور اپنی اقامت گاہیں جن کو تم پسند کرتے ہو، تمہارے لیے اللہ اور اس کے رسول اور اس کے راستے میں جہاد کرنے (کے فریضے) کے مقابلے میں زیادہ محبوب ہیں تو پھر انتظار کرو، تا آنکہ اللہ کوئی فیصلہ نافذ کر دے۔

معلوم ہوا کہ کار دین میں کوئی ایسی حالت بھی شامل تھی جس میں رشتے چھوٹتے تھے، دوستیاں ٹوٹتی تھیں، جوڑے بچھڑتے تھے، مال تباہ ہوتے تھے، تجارتیں چوپٹ ہوتی تھیں اور گھر اجڑتے تھے۔ اور اس ہمہ گیر آزمائش کے ہوتے ہوئے مطالبہ یہ تھا کہ خدا اور اس کے رسولؐ اور اس کی راہ میں جدوجہد کرنے کے فریضے کو اتنا محبوب بناؤ کہ اس پر یہ سب کچھ قربان کر دو۔ ورنہ پھر جو فیصلہ ہو گا، وہ ہو گا۔ اُس کا انتظار کرنا چاہو تو کر دیکھو!

بھی وہ زہرہ آب کر دینے والی سنگین مہم تھی جس کے سخت مراحل کے سامنے آنے پر صاف صاف کہا گیا کہ یہ نہ سمجھو کہ اللہ کی جنت مفت میں لٹ رہی ہے ، (اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَاْتِكُمْ مَّثَلُ الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ) اور تمہیں جدوجہد اور آزمائش کی کٹھالی میں ڈالے بغیر، پہلے زمانے کے اہلِ ایمان کے مقابلے میں کوئی خاص رعایت برتتے ہوئے ٹھنڈی سڑک سے گذار کر جنت میں پہنچا دیا جائے گا - ایسا نہیں ہوگا، بلکہ باساء وضراء کے مراحل سے گذرنا پڑے گا جن میں تم تڑپ تڑپ کر اللہ کی مدد طلب کرنے پر مجبور ہو جاؤ گے ، اور یہی وہ موقعہ ہوگا کہ اللہ کی مدد نازل ہوگی۔

مختصر یہ کہ رسول کی براہِ راست ذمہ داریوں میں سے ایک اہم ذمہ داری غلبۂ دین کے لیے عمومی تحریک چلانے کی ذمہ داری ہے - وہ اس تحریک کے لیے اللہ کی ہدایت کے مطابق منصوبہ بندی کرتا ہے ، اسے مختلف مراحل میں سے ایک خاص طریقے سے گذارتا ہے ، اس کے مسائل کو اپنے اصولوں سے حل کرتا ہے ، مخالفین کی سازشوں اور حملوں سے اس کو بچانے کی مختلف تدابیر اختیار کرتا ہے اور اسے اس کے صحیح فطری ارتقاء پر سے چلنے کے لیے توسیع کے ساتھ ساتھ استحکام کے تقاضوں کو پورا کرتا ہے - رسول کا یہ کام نہ غیر دینی کام ہوتا ہے ، نہ غیر قرآنی - وہ تحریک کی قیادت کرنے اور تحریک کو آگے بڑھانے میں جو اصول اور طریقے استعمال کرتا ہے وہ سب عین دین قرار پاتے ہیں اس مہم میں نبی بہ حیثیت ماموریت کے کام کرتا ہے اور اس کام کو کرنے کے لیے وہ باقاعدہ اللہ کی طرف سے منصب اور اتھارٹی رکھتا ہے اس وجہ سے بعد کے لوگوں میں سے جس کسی کو بھی اسلامی تحریک چلانے کی سعادت نصیب ہوتی ہے ، وہ رسول کے تحریکی اصولوں اور اس کے مخصوص کیے ہوئے طور طریقوں کو اختیار کرنے اور ان کی پابندی کرنے کا شرعاً مکلف ہے - رسول کے اختیار کردہ اصولوں اور مخصوص طریقوں کو منسوخ کرنے کا ... کوئی سے من مانے اصول اور طریقے دے دینے کا کسی دوسرے کو اختیار نہیں ہے۔

اسلامی ریاست کی تاسیس ــــ

خدا کے رسول اپنی انقلابی تحریک کے ذریعے حالات پر جونہی قابو حاصل کر لیتے ہیں تو پھر ان کی

ذمہ داری میں یہ بات بھی داخل ہو جاتی ہے کہ وہ باقاعدہ اسلامی ریاست کی تاسیس کریں، اسلامی حکومت کو خود اپنی امامت و امارت کے تحت قائم کریں۔ غلبۂ دین کی یہی صورت ایک مکمل صورت ہے کہ خدا کے دین کا قانون چلے۔ خدا کے دین کی تعلیم دی جائے۔ خدا کا دین معاشرتی اور معاشی مسائل پر حکمراں ہو، اور خدا کا دین صلح و جنگ کے معاملات کو طے کرنے پر قادر ہو۔ "کلمۃ اللہ" صرف ایک نظامِ ریاست ہی کی صورت میں "علیا" ہو سکتا ہے۔ جدوجہد کا تقاضا جس مقصود کے لیے ہے وہ ولا تکون فتنۃ ویکون الدین کلہ للہ! یعنی کسی فرد بشر کے لیے خدا کی بندگی و اطاعت کرنے میں رکاوٹ بننے والی، مزاحم ہونے والی اور خلل پیدا کرنے والی ہر طاقت کا زور ٹوٹ جائے۔ وہ ترغیبات و موانعات باقی نہ رہیں جو ایک ناسازگار ماحول میں موجود ہوتی ہیں، کسی کا اختیار ایسا نہ رہے کہ دین کے کسی جزو کی پیروی میں مخل ہو۔ بلکہ اس کے بخلاف وہ ساری سہولتیں، وہ سارے انتظامات، وہ سارا تحفظ، وہ سارا نظامِ تربیت اور دین سے انحراف کو روکنے کے لیے وہ سارا سوشل دباؤ اور قانونی زور بہم پہنچ جائے جس کے ہوتے ہوئے دین پر چلنا آسان اور اس کی مخالفت مشکل ہو جائے۔ ہر طرف اللہ ہی کا دین جلوہ گر ہو، پورا ماحول اس کے زیر اثر ہو، اور کسی شعبۂ زندگی میں کسی دوسرے دین — نظامِ زندگی — کا اقتدار باقی نہ رہے۔

قرآن چاہتا ہے کہ سمع و طاعت کے ایسے نظم میں انسانی معاشرہ ڈھل جائے جس میں اصل اطاعت خدا کی اطاعت ہو، خدا کی اطاعت کرنے کے لیے رسول کی کامل اطاعت کی جائے اور اس سے نچلے درجے پر جو لوگ خدا اور رسول کی اطاعت میں نظامِ زندگی کو چلانے والے ہوں ان کی اطاعت "معروف" کی حد تک کی جائے۔ اطاعت کی ان تین کڑیوں میں سے اگر کوئی ایک بھی ٹوٹتی ہو، یا کوئی چوتھی کڑی ساتھ آ شامل ہوتی ہے تو پھر نظامِ سمع و طاعت جو کچھ ہوگا قرآنی نظام نہیں ہو سکتا۔ ظاہر بات ہے کہ جب تک سیاست و تمدن کی مشینری پر خدا کے دین کے سوا کوئی اور طاقت قابض ہوگی اس کے سائے میں تو دینی نظامِ سمع و طاعت چلنے سے رہا کیونکہ دو مختلف نظام متوازی طور پر نہیں چل سکتے۔ یہی نظامِ سمع و طاعت کے معیاری حد تک قائم ہو جانے ہی کا نام اسلامی ریاست ہے۔ اور اس

کے قیام کی سعی و کاوش پورے کے پورے دین کا مرکزی تقاضا ہے۔ اس تقاضے کو روبہ عمل لانے کے لیے سب سے زیادہ ذمہ داری رسول ہی کے کندھوں پر ڈالی گئی ہے۔ چنانچہ آنحضور صلعم اپنے اس فریضے کے بارے میں اتنے باخبر (CONSCIOUS) تھے کہ آپ کو مکی دور ہی میں اپنے کام کا مستقبل صاف نظر آ رہا تھا۔ بیعتِ عقبہ میں بات جس طرح انصارِ مدینہ کے ساتھ طے ہوئی تھی وہ ایک نمایاں شہادت ہے اس بات کی کہ آنحضور اسلامی ریاست کو قائم (ESTABLISH) کرنے کی ذمہ داری کا بار خوب اچھی طرح محسوس فرماتے تھے۔ چنانچہ جونہی مدینہ میں منتقل ہو کر آپ نے پہلا موقع پایا تو ایک منٹ ضائع کیے بغیر اپنی امارت میں اسلامی ریاست کی بنیادیں رکھ دیں۔ اس کے لیے انصار کے قبائل اور یہودیوں کو چند دستوری بنیادوں پر ایک تحریری معاہدے اور اعلامیے کے ذریعے متفق کیا، جس میں اللہ تعالیٰ کی حاکمیت (SOVEREIGNTY) اور اپنی امارت اور فائنل اتھارٹی کو بنیادی حیثیت سے تسلیم کرایا۔ پھر آس پاس کے قبائل سے حلیفانہ معاہدات استوار کیے، پھر اس ننھی سی ریاست کو جو ابتداءً ایک شہری ریاست (CITY STATE) کی حیثیت سے رونما ہوئی تھی۔ مخالف طاقتوں کی سازشوں اور ان کے حملوں سے بچانے کے لیے ایک پاکیزہ اسلامی حکمتِ عملی کو نافذ کیا۔ دشمن عناصر کو کمزور کرنے اور ان کی توجہ تقسیم کر دینے اور ان کی طاقت کے ٹکڑے کرنے کے لیے اخلاقی حدود کی شدید پابندی کے ساتھ معقول صورتیں اختیار کیں۔ اس طرح آپ کا وہ سیاسی کارنامہ وجود میں آیا جس سے ایک دنیا کو فیض پہنچا۔ اس کارنامے کا ہر جزو دین ہی دین ہے، کچھ اور نہیں!

یہ کارنامہ آپ نے خدا کی رضا سے آزاد ہو کر یا قرآن کے مطالبات سے آگے بڑھ کر محض بطور نفل نہیں سرانجام دیا بلکہ خود خدا کی مرضی کو پورا کرنے اور قرآن کے ایک ایک شوشے کو عملاً قائم کر دینے کے لیے انجام دیا۔ اس پورے کام میں آپ اسی طرح مامور من اللہ تھے، اسی طرح رسول تھے، اسی طرح اتھارٹی اور سند تھے جس طرح بلاغ کے کام میں تھے اور تبیین کتاب — تلاوتِ آیات، تعلیم کتاب، تعلیم حکمت اور تزکیہ — کی مختلف ذمہ داریوں کو ادا کرنے میں تھے۔ بلاغ ابتدا تھی تو

اقامت دین انتہا! وہ ابتدا اس انتہا کے لیے ضروری تھی!

اسٹیٹ کے قیام ہی سے آپ "لتحکم بین الناس بما اراک اللہ" کا مقصود رسالت پورا کرنے کے قابل ہوئے، اور یہ مقصود آپ کے منصب میں قرآن نے شامل رکھا ہے۔ رسول اللہ صلعم صرف بلاغ کے لیے نہیں آئے تھے بلکہ لوگوں کے درمیان فیصلے کرنے اور حکم دینے آئے تھے فیصلے بھی صرف کلامی طور پر نظریات و عقائد کے اختلافات کے کرنے مطلوب آخری نہیں تھے، بلکہ زندگی کے سارے ہی معاملات کو عدالت کی با اختیار کرسی سے چکانے کا سوال تھا۔ اس با اختیار کرسی پر حضور کو اللہ تعالیٰ اُن حدود کی اقامت کے لیے اور اُن قوانین کے نفاذ کے لیے بٹھانا چاہتا تھا جن کے مجموعے کا نام شریعت ہے۔ چنانچہ اسلامی نظام عدالت کی سب سے اونچی کرسی پر بیٹھ کر آپ نے جو جو اصولی قانون جس جس تفصیلی شکل میں مختلف معاملات پر منطبق کر دیئے ہیں اور جتنے نظائر اپنے پیچھے چھوڑے ہیں اور منصب قضا کے حقوق و فرائض کو جس شکل میں متعین کر دیا وہ تمام امت کے لیے اپنے اندر دینی قدر و قیمت رکھتے ہیں۔

اسی طرح اسلامی اسٹیٹ کے تحفظ و بقا کے لیے اور اس کے فطری پھیلاؤ کا راستہ صاف کرنے کے لیے اور اس کے اصولوں کو فروغ دینے کے لیے جہاد کرنا بھی رسول کے فرائض منصبی میں داخل تھا۔ آپ خدا تعالیٰ کی طرف سے مقرر کیے ہوئے امیر جہاد اور سپہ سالار تھے۔ آپ نے میدان جنگ کے لیے جو اصول اور طریقے اختیار کیے ہیں اور جنگی پالیسی کے لیے جو فارمولے تیار کیے ہیں وہ ہمیشہ کے لیے واجب الاتباع ہیں۔ کیونکہ آپ اس پہلو سے بھی اتھارٹی اور سند ہیں۔

از انجملہ آپ کی بڑی ذمہ داریوں میں سے ایک ذمہ داری "اقامت صلوٰۃ" کی ذمہ داری تھی۔ اس مقصد کے لیے آپ خدا تعالیٰ کی طرف سے مقرر شدہ امام تھے۔ اور ایک صلوٰۃ کیا، آپ امیر حج بھی تھے، آپ محافظ بیت المال بھی تھے، آپ اعلیٰ محصل زکوٰۃ بھی تھے ـــــ یعنی ساری عبادات کا نظم آپ کے بالفعل ہی تھا۔ ذمہ داری کے اس جزء کی ادائی میں بھی آپ کے اختیار کردہ اصول اور طریقے ہمیشہ کے لیے ماخذ ہدایت قرار پاتے ہیں۔

ہم نے اِن ساری ذمہ داریوں کو اسلامی ریاست کی تاسیس کی جامع ذمہ داری کے تحت جمع کردیا ہے۔ یہ درحقیقت ریاست ہی کے عملی شعبے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی ذمہ داری اوّلاً رسولؐ پر عاید ہوتی ہے، ثانیاً باقی اُمت پر!

کیا یہ ساری ذمہ داریاں جن کا اجمالاً ہم نے تذکرہ کیا ہے، خود قرآن ہی سے ثابت نہیں کہ ان کا بار آنحضور صلعم کے کندھوں پر براہ راست اللہ تعالیٰ نے ڈالا تھا؟ جب یہ ثابت ہے تو پھر کسی کو کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ رسول اللہ کی ذمہ داریوں کو لفظ "بلاغ" تک محدود قرار دے کر آپؐ کو (نعوذ باللہ) ایک قاصد محض بنا دینے کی کوشش کرے۔ قاصد کا کام پارٹی منظم کرنا نہیں ہوسکتا، قاصد پر تحریک چلانے کی ذمہ داری نہیں ڈالی جاسکتی، قاصد کو ایک ریاست کا معمار نہیں بنایا جاسکتا، قاصد سے قضاء اور اقامتِ حدود اور امارتِ جہاد، اور امامتِ صلوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا۔ وہ کوئی بڑا عجیب قاصد ہوگا جسے مالک ایک پرچہ پہنچانے کے لیے اپنی رعیت میں بھیجے اور وہ وہاں آکر پارٹی منظم کرنے لگے، انقلابی تحریک چلانے میں لگ جائے، حکومت جمائے، عدالت کی کرسی پر براجے اور علم جہاد اٹھا کے میدان میں آجائے۔ کیا رسول اللہ نے نعوذ باللہ خدا تعالیٰ سے سرکشی کر کے یہ کام اپنی خواہش سے کر ڈالے تھے اور ان کاموں کے لیے ماموریت نہیں تھی؟ یا فی الواقع آپؐ کا منصب تھا ہی اتنا وسیع اور عظیم کہ اس میں بلاغ سے لے کر جہاد تک کی ساری ذمہ داریاں شامل تھیں؟ اگر یہ ذمہ داریاں عین منصب رسالت میں شامل تھیں تو پھر بلاغ کے دائرے سے آگے جو کچھ کارنامے آپ نے سرانجام دیئے ہیں، کیوں نہیں مانتے کہ ان سارے دائروں میں آپ خدا کے رسول اور مامور کی حیثیت سے ایک اتھارٹی اور سند بن کر کام کر رہے تھے؟ پھر کیوں نہیں تسلیم کرتے کہ آپ کے تمام کارناموں کا ایک ایک جزو دین وشریعت ہے اور واجب الاتباع؟ پھر کیوں نہیں اس حقیقت کے آگے سر اعتراف جھکاتے کہ ان کارناموں کا جو مستند ریکارڈ ہمیں ملتا ہے وہ عین سرچشمہ ہدایت ہے؟

(باقی آئندہ)

تفہیم القرآن

از

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی

جلد اوّل (طبع دوم)

سورۂ فاتحہ تا سورۂ انعام ۲۲×۲۹/۸ سائز کے قریباً پونے سات سو صفحات مع تاریخی جغرافیہ قرآنی نقشہ جات اور فہرست موضوعات ترتیب نو سے شائع کی گئی ہے۔

کاغذ، گتہ اور دیگر سامان جلد بندی کی انتہائی گرانی و کمیابی کے باوجود طبع دوم کے ہدیہ میں اضافہ نہیں کیا گیا۔ بلکہ جلد بندی طبع اول سے کہیں زیادہ خوبصورت، مضبوط اور پائدار ہے۔

ہدیہ قسم اول	۲۰ - ۸ - ۰	بغیر بکس
ہدیہ قسم دوم	۱۸ - ۰ - ۰	"
ہدیہ قسم سوم	۱۱ - ۰ - ۰	"

حسب ذیل خصوصی جلدیں بھی تیار کرائی گئی ہیں:-

قسم اوّل ۲۲/۱۲، ۲۴/۱۲ مطلا -/۳۱، خاص مطلا -/۴۴

قسم دوم ۲۰/۱۲، ۲۲/۱۲ مطلا ۲۶/۰/۰، ۳۱/۰

قسم سوم ۱۱/۸، ۱۲/۸، ۱۳/۴ (علاوہ محصول ڈاک)

جلد دوم

سورۂ الاعراف تا سورۂ بنی اسرائیل

تفہیم القرآن جلد دوم کے لیے ملک کے گوشہ گوشہ سے دریافت کیا جا رہا ہے۔ اس کی طباعت میں تاخیر کا سبب کاغذ کی کمیابی ہے۔ موزوں قسم کا کاغذ حاصل کرنے کی پوری کوشش کی جا رہی ہے۔ ہمارا امپورٹ کردہ کاغذ بہت قلیل مقدار میں ہے۔ جو لاہور پہنچ چکا ہے۔ طباعت کا کام عنقریب شروع ہو جائے گا۔ انشاء اللہ

طباعت و جلد بندی کا کام مکمل ہونے پر اعلان کر دیا جائے گا۔

آج ہی اپنی فرمائش درج کرا دیں۔ جس ترتیب سے ہمارے ہاں فرمائشیں درج ہوں گی اسی ترتیب سے تعمیل کی جائے گی۔

ناشر مکتبہ تعمیر انسانیت ۲۵۰ گوجر گلی موچی دروازہ لاہور

مطبوعات جماعت اسلامی پاکستان

دستور پاکستان

دستوری سفارشات پر تنقید	٠ ٣
دستوری سفارشات پر تنقید و تبصرہ	١ ٠
دستوری تجاویز	٠ ١
اسلامی دستور کی بنیادیں	٠ ٢
اسلامی دستور کی تدوین	٠ ١٢
جماعت اسلامی کی انتخابی جدوجہد	٠ ٢
منشور جماعت اسلامی	٠ ٣

معیشت

انسان کا معاشی مسئلہ اور اس کا اسلامی حل	٠ ٨
سود حصہ اول (زیر طبع)	
سود حصہ دوم	٣ ٠
اشتراکیت اور نظام اسلام	٥ ٨
مسئلہ ملکیت زمین (زیر طبع)	

معاشرت و مسائل عمرانی

پردہ (زیر طبع)	
حقوق الزوجین	٢ ٠
اسلام اور ضبط ولادت	٠ ١٢
پاکستانی عورت دو راہے پر (زیر طبع)	

تنقیحات	٣ ٠
نیا نظام تعلیم	٠ ٦
ایک اہم استفتاء	٠ ٣
اسلام کا نظام حیات	٠ ١٠
رسائل و مسائل حصہ اول (زیر طبع)	
" حصہ دوم (زیر طبع)	
تحریک اسلامی اور نظام جماعت	
تجدید احیائے دین	١ ١٢
دستور جماعت اسلامی (جدید)	٠ ٨
روداد جماعت اسلامی حصہ اول	١ ٠
" " " حصہ دوم	٠ ١٣
" " " حصہ سوم	٣ ٠
" " حصہ چہارم (زیر طبع)	
" " " حصہ پنجم	٢ ٠
" " " حصہ ششم (زیر طبع)	
" " " حصہ خواتین	٠ ١٢
جماعت اسلامی کی دعوت	٠ ٦
دعوت دین اور اس کا طریق کار	٢ ١٢
ہدایات	٠ ٦
جماعت اسلامی اس کا مقصد، تاریخ اور لائحہ عمل	١ ٠
دعوت اسلامی اور اس کے مطالبات	٢ ٨

مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی پاکستان - اچھرہ لاہور